المبدأ والمعاد

للشيخ الرئيس

أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا

باهتمام

عبد الله نوراني



١٦ ر ١٣٦٣

اهداءات ١٩٩٨

وزارة التراث القومي والثقافة

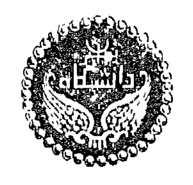
سلطنة عمان

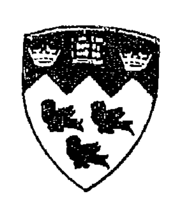
فهرست عام*

ابن‌سینا: ۱
ابومحمد الفارسی: ۱
الاسکندر: ۶۱ ـ ۶۲ ـ ۷۲
اشرف‌الانبیاء: ۱۱۷
افلاطون: ۸۵ ـ ۱۲۱
الانبیاء: ۱۱۵ ـ ۱۲۰
الانفس الجاهلة ۱۱۴
الاوائل: ۷۲
اهل‌الدنیا: ۱۱۴
اهل‌السعادة و اهل‌الشقاوة: ۱۱۵
اهل‌العلم: ۸۴
اهل‌المعمورة: ۹۰
البدنیون: ۱۱۴
بطلمیوس: ۶۱ ـ ۶۸
بعض اهل العلم: ۱۱۴
بولیموس: ۱۱۴
تلخیص الحس والمحسوس: ۱۰۲
تلخیص‌السماء والعالم: ۳۸
تلخیص السماع الطبیعی: ۳۸
تلخیص النفس: ۱۰۲
ثامسطیوس: ۶۱ ـ ۶۲
جاریة: ۸۷
الحکماء: ۷۷
ربان السفینة: ۱۰۵ ـ ۱۰۶
الروحانیین: ۱۱۲
الریاضیات: ۶۸
السامانیین: ۸۷
السماع الطبیعی: ۳۴ ـ ۶۹
الشرایع: ۱۱۳
الصبیان: ۱۱۴
صبیان العقول: ۱۱۴
طبیب: ۸۷
الطبیعیات: ۵۰ ـ ۵۱ ـ ۵۲
العقلاء: ۱۱۶
العنین: ۱۱۲
الفلاسفة: ۷۴
الفیلسوف: ۳۴ ـ ۶۱ ـ ۶۸ ـ ۸۵
کتب المنطق: ۷۳ ـ ۹۷
کتبنا المنطقیة: ۲۶
مبادی الکل: ۶۲
المبدأ والمعاد: ۱
محمد: ۱ ـ ۱۲۱
محمدبن الهیاج: ۱۲۱
مدرکی العقود: ۱۱۴
المدرکین: ۱۱۴
المشائین: ۶۱
المعطلة: ۴۹
الملائکة: ۱۰۳
ملك من السامانیین: ۸۷
الممرورین: ۱۱۸ ـ ۱۱۹
المنطقیین: ۲۶
الناس: ۸۱
النبی: ۱۱۷ ـ ۱۱۹
النفس (کتاب) ۲۹ ـ ۱۰۲

* چون در شماره‌گذاری فهرست عام (ص ۱۳) اشتباه رخ داده لطفاً از این ورق استفاده بفرمائید.

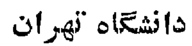






مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل

با همکاری



دانشگاه تهران

المبدأ والمعاد

للشیخ الرئیس

أبی علی الحسین بن عبدالله بن سینا

باهتمام

عبدالله نورانی

تهران ۱۳۶۳

چاپ اول

سلسلهٔ دانش ایرانی

۳۶

زیر نظر

مهدی محقق

انتشارات

مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل

شعبهٔ تهران

با همکاری دانشگاه تهران

صندوق پستی ۳۱/۱۱۳۳

تعداد ۴۰۰۰ نسخه از این کتاب در چاپخانهٔ شرکت افست «سهامی عام» چاپ شد

قیمت ۱۶۰۰ ریال

مرکز فروش: کتابفروشی طهوری، مقابل دانشگاه تهران

سلسلهٔ دانش ایرانی

انتشارات مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مك‌گیل شعبهٔ تهران
با همکاری دانشگاه تهران
زیر نظر: مهدی محقق

۱ـ شرح غررالفرائد معروف به‌شرح منظومهٔ حکمت سبزواری، قسمت امور عامه و جوهر و عرض با مقدمهٔ فارسی و انگلیسی، فرهنگ اصطلاحات فلسفی، به‌اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق. (چاپ شده ۱۳۴۸).

۲ـ تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی برشرح منظومهٔ حکمت سبزواری، به‌اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق و مقدمهٔ انگلیسی پروفسور ایزوتسو (جلد اول، چاپ شده ۱۳۵۲).

۳ـ تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی برشرح منظومهٔ حکمت سبزواری، مقدمهٔ فارسی و فهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات، به‌اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و و دکتر مهدی محقق (جلد دوم، زیر چاپ).

۴ـ مجموعهٔ سخنرانیها ومقاله‌ها درفلسفه وعرفان اسلامی (بزبانهای فارسی‌و عربی و فرانسه و انگلیسی)، به‌اهتمام دکترمهدی محقق ودکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۰).

۵ـ کاشف‌الاسرار نورالدین اسفراینی بانضمام پاسخ به‌چند پرسش و رساله در روش سلوك و خلوت‌نشینی، با ترجمه و مقدمه به‌زبان فرانسه، به‌اهتمام دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۸).

۶ـ مرموزات اسدی در مزمورات داودی، نجم‌الدین رازی، به‌اهتمام دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی و مقدمهٔ انگلیسی دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۲)

۷ـ قبسات میرداماد بانضمام شرح حال تفصیلی و خلاصه افکار آن حکیم، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر موسوی بهبهانی و ابراهیم دیباجی و پروفسور

ایزوتسو با مقدمهٔ انگلیسی (جلد اول، متن، چاپ شده ۱۳۵۶).

۸ـ مجموعهٔ رسائل و مقالات دربارهٔ منطق و مباحث الفاظ (بزبانهای فارسی و عربی و فرانسه و انگلیسی) بـه اهتمـام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۳).

۹ـ مجموعهٔ مقالات بهزبانهای فارسی وعربی و انگلیسی و فرانسه وآلمانی به‌افتخار پروفسور هانری کربن، زیر نظر دکترسید حسین نصر (چاپ‌شده ۱۳۵۶).

۱۰ـ ترجمهٔانگلیسی‌شرح‌غررالفرائدمعروف به‌شرح‌منظومهٔ حکمت،قسمت امورعامه وجوهر وعرض، به‌وسیلهٔ پروفسور ایزوتسو و دکترمهدی‌محقق بامقدمه‌ای درشرح احوال وآثارآن حکیم (چاپ‌شده در نیویورك ۱۳۵۶چاپ‌دوم‌تهران۱۳۶۲).

۱۱ـ طـرح کلی متـافیزیك اسلامی بـراساس تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیـانی بر شرح منظومهٔ حکمت به‌زبان انگلیسی، تألیف پروفسور ایزوتسو (آمادهٔ چاپ).

۱۲ـ قبسات میرداماد (جلد دوم). مقدمهٔ فارسی و انگلیسی وفهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات و اختلاف نسخ، به‌اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهـدی محقق و ابراهیم دیباجی و دکتر موسوی بهبهانی (آماده چاپ).

۱۳ـ افلاطون فی‌الاسلام، مشتمل بر رساله‌هائی از فارابی ودیگران و تحقیق دربارهٔ آنها، به‌اهتمام دکتر عبدالرحمن بدوی (چاپ شده ۱۳۵۳).

۱۴ـ فیلسوف ری محمد بـن زکـریای رازی، تـألیف دکتر مهـدی محقق، به پیوست سه مقدمه بزبان فارسی و دو مقاله بزبان انگلیسی (چاپ شده ۱۳۵۲)

۱۵ـ جام جهان‌نمای، ترجمهٔ فـارسی کتـاب التحصیل بهمنیاربن مرزبـان، به‌اهتمام عبدالله نورانی و محمدتقی دانش پژوه (چاپ شده ۱۳۶۲).

۱۶ـ جاویدان خرد ابن مسکویه، ترجمهٔ تقی‌الدین محمد شوشتری، باهتمام دکتر بهروز ثروتیان با مقدمه بزبان فرانسه از پروفسور محمد ارکون وترجمهٔ آن از دکتر رضا داوری (چاپ شده ۱۳۵۵)

۱۷ـ بیست مقاله در مباحث علمی و فلسفی وکلامی و فرق اسلامی، از دکتر مهدی محقق، بامقدمهٔ انگلیسی از پروفسور ژوزف فـان‌اس و ترجمهٔ آن از استاد

احمد آرام (چاپ شده ۱۳۵۵).

۱۸ـ انوار جلیه، عبدالله زنوزی، به‌اهتمام سیدجلال‌الدین آشتیانی، بامقدمهٔ انگلیسی از دکتر سیدحسین نصر (چاپ شده ۱۳۵۴).

۱۹ـ الدرةالفاخرة، عبدالرحمن جامی، به پیوست حواشی مؤلف و شرح عبدالغفور لاری و حکمت عمادیه، به‌اهتمام دکتر نیکولاهیر و دکتر موسوی بهبهانی و ترجمهٔ مقدمهٔ انگلیسی آن از استاد احمدآرام (۱۳۵۸).

۲۰ـ دیوان اشعار و رسائل اسیری لاهیجی شارح گلشن‌راز، به‌اهتمام دکتر برات زنجانی بامقدمهٔ انگلیسی از خانم نوش‌آفرین انصاری (چاپ شده ۱۳۵۷)

۲۱ـ دیوان ناصرخسرو (جلد اول، متن با نضمام نسخه‌بدلها) به‌اهتمام استاد مجتبی مینوی و دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۷).

۲۲ـ شرح فصوص‌الحکمه منسوب به‌ابونصر فارابی، از محمدتقی‌استرابادی، به‌اهتمام محمدتقی دانش‌پژوه، بادومقاله بزبان فرانسه ازخلیل جروسلیمان‌پینس و ترجمهٔ آن دومقاله از دکتر ابوالقاسم پورحسینی (چاپ شده ۱۳۵۸).

۲۳ـ رباب‌نامه، سلطان ولد پسر مولانا جلال‌الدین رومی، به‌اهتمام دکتر علی سلطانی‌گرد فرامرزی بامقدمهٔ انگلیسی (چاپ شده ۱۳۵۹).

۲۴ـ تلخیص‌المحصل، خواجه نصیرالدین طوسی بانضمام رسائل و فوائد کلامی از آن حکیم، به اهتمام عبدالله نورانی (چاپ شده ۱۳۵۹).

۲۵ـ نصوص‌الخصوص فی‌ترجمةالفصوص (شرح‌فصوص‌الحکم محیی‌الدین‌ابن عربی)، رکن‌الدین شیرازی، به‌اهتمام دکتر رجبعلی مظلومی به‌پیوست مقاله‌ای از استاد جلال‌الدین همائی (چاپ شده ۱۳۵۹).

۲۶ـ ترجمهٔ شرح بیست و پنج مقدمهٔ ابن‌میمون از ابوعبدالله محمدبن ابی‌بکر تبریزی، بوسیلهٔ دکتر سیدجعفر سجادی، بانضمام متن عربی به اهتمام دکتر مهدی محقق‌وترجمهٔ انگلیسی بیست‌وپنج مقدمه از س. پینس (چاپ شده ۱۳۶۰).

۲۷ـ الشامل فی‌اصول‌الدین، امام‌الحرمین جوینی، به‌اهتمام‌پروفسور ریچارد فرانك و ترجمهٔ مقدمهٔ آن از دکتر جلال مجتبوی (چاپ شده ۱۳۶۰).

۲۸ـ الامدعلی الابد، ابوالحسن عامری نیشابوری، به‌اهتمام پروفسور اورت روسن وترجمهٔ مقدمهٔ آن از دکترجلال مجتبوی (چاپ شده در بیروت ۱۳۵۷).

۲۹ـ بنیاد حکمت سبزواری، پروفسور ایزوتسو، تحلیلی تازه و نو از فلسفهٔ حاج ملاهادی سبزواری، ترجمهٔ دکتر جلال مجتبوی با مقدمه‌ای از دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۹).

۳۰ـ معالم‌الدین و ملاذالمجتهدین معروف به‌معالم‌الاصول، شیخ‌حسن‌بن شیخ زین‌الدین معروف به‌شهید ثانی، با مقدمهٔ فارسی و ترجمهٔ چهل حدیث در فضیلت علم باهتمام دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۶۲).

۳۱ـ زادالمسافرین ناصرخسرو (متن فارسی براساس نسخه‌ای کهن)، باهتمام پروفسور ویکنز (آمادهٔ چاپ).

۳۲ـ زادالمسافرین ناصرخسرو (ترجمهٔ انگلیسی بامقدمه)، ازپروفسور ویکنز (آمادهٔ چاپ).

۳۳ـ شرح قبسات میرداماد، احمدبن زین‌العابدین العلوی معروف به‌سید احمد علوی، باهتمام دکترمهدی محقق (آمادهٔ چاپ).

۳۴ـ شوارق‌الالهام فی شرح تجریدالکلام، عبدالرزاق لاهیجی، باهتمام دکتر مهدی محقق (زیر چاپ).

۳۵ـ اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، مارتین مکدرموت، ترجمه از انگلیسی به فارسی بوسیله استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۶۳).

۳۶ـ المبدأ و المعاد، شیخ الرئیس ابو علی ابن‌سینا، به اهتمام استاد عبدالله نورانی (چاپ شده ۱۳۶۳).

۳۷ـ شرح غررالفرائد (چاپ دوم شمارهٔ ۱).

۳۸ـ النافع یوم الحشر فی شرح باب الحادی عشر، مقدادبن عبدالله السیوری، باانضمام مفتاح‌الباب، ابوالفتح‌بن مخدوم الخادم الحسینی العربشاهی، باهتمام دکتر مهدی محقق (زیر چاپ).

۳۹ـ فلسفهٔ علم کلام، هـ.ا. ولفسن، ترجمه احمد آرام (آماده چاپ).

فهرست

المقالة الاولی

اثبات المبدأ الاول ووحدانیته و صفاته

۱ ـ الواجب‌الوجود و الممکن‌الوجود ۲

۲ ـ واجب‌الوجود لایکون بذاته و بغیره معاً ۲

۳ ـ واجب‌الوجود بغیره ممکن‌الوجود بذاته ۳

۴ ـ ممکن‌الوجود یجب وجوده بغیره ۴

۵ ـ لایکون اثنان یحدث منهما واجب وجود واحد ۵

۶ ـ واجب‌الوجود بذاته واجب‌الوجود من جمیع جهاته ۶

۷ ـ واجب‌الوجود عقل و معقول و کذلك کل مجرد ۶

۸ ـ واجب‌الوجود بذاته خیر محض ۱۰

۹ ـ واجب‌الوجود بذاته حق محض ۱۱

۱۰ـ واجب‌الوجود بذاته تام ۱۱

۱۱ـ واجب‌الوجود بذاته واحد ۱۲

۱۲ـ واجب‌الوجود عاشق و معشوق ۱۷

۱۳ـ واجب‌الوجود کیف یعقل ذاته و الاشیاء ۱۹

۱۴ـ وحدانیة الواجب مع علمه و قدرته و حیاته ۱۹

۱۵ـ اثبات واجب‌الوجود ۲۲

۱۶ـ لایکون لممکن‌الوجود علة ممکنة ۲۲

۱۷ـ الممکنات لایکون بعضها علة لبعض ۲۳

۱۸ـ التجرد لاثبات الواجب و علة الحوادث ۲۳

١٩ـ ثبات كل حادث بعلة ٢٤
٢٠ـ مبادى الكائنات و العلل المحركة ٢٧
٢١ـ المتحرك بالارادة متغير الذات ٢٨
٢٢ـ القوة القسرية و اختلاف أحوال ٢٩
٢٣ـ صفات واجب الوجود ٣١
٢٤ـ الدلالة على الطريق المعتاد والمستأنف ٣٣
٢٥ـ اثبات المحرك لكل حركة ٣٤
٢٦ـ اثبات محرك غير متحرك ولا متغير ٣٨
٢٧ـ اثبات دوام الحركة بقول مجمل ٣٨
٢٨ـ بيان ذلك بالتفصيل ٤٠
٢٩ـ مقدمة الى الغرض المذكور ٤٠
٣٠ـ مطلب آخر نافع فى ذلك ٤١
٣١ـ ان ذلك لم يقع لانتظار وقت ٤٣
٣٢ـ المبدأ الاول سابق الزمان و الحركة لا بزمان ٤٤
٣٣ـ لايجوز أن يكون أول آن ٤٥
٣٤ـ يلزم المعطلة ان يضعوا وقتاً قبل وقت ٤٦
٣٥ـ حل مغالطاتهم فى تناهى الازل ٤٦
٣٦ـ حل مغالطاتهم فى اثبات التعطيل اوايجاب المساوات ٤٩
٣٧ـ الحركة مكانية و دوامها بالاتصال لا بالتشافع ٥٠
٣٨ـ الحركة مستديرة لا مستقيمة ٥١
٣٩ـ الفاعل للحركة نفس والسماء حيوان مطيع لله ٥٢
٤٠ـ حركة السماء مع أنها نفسانية فكيف طبيعية ٥٣
٤١ـ المحرك الاقرب للسماويات ليس عقلاً مجرداً ٥٤
٤٢ـ أى الاجسام مستعدة للحياة ٥٧

۴۳ـ محرك الفلك لانهاية لقوته و مدبر السماء ۵۷
۴۴ـ المحرك الاول كيف يحرك و هو على سبيل الشوق ۵۸
۴۵ـ المحرك الاول للكل مبدأ لجميع الافلاك ۶۱
۴۶ـ هل اختلاف حركات السماء لاجل ما تحت السماء ۶۲
۴۷ـ المشوقات ليست أجساماً و لاأنفس أجسام ۶۶
۴۸ـ حركة الافلاك وضعية و حركة الكواكب مكانية ۶۹
۴۹ـ الافلاك الداخلة فى الحركة الاولى ۷۰
۵۰ـ النار تتبع الفلك فى الحركة الاولى ۷۱
۵۱ـ اختلاف الاجسام والانفس و العقول ۷۲
۵۲ـ جرم الكل و نفس الكل و عقل الكل ۷۳

المقالة الثانية

ترتيب فيض الوجود عن أول موجود الى آخر موجود

۱ ـ الموجودات كيف تكون عن الاول و تعريف فعله ۷۵
۲ ـ معنى الابداع عند الحكماء و عند العامة ۷۷
۳ ـ المعلول الاول واحد و انه عقل ۷۸
۴ ـ كيف يكون الثوانى عن المعلول الاول ۷۸
۵ ـ كيفية تكون ما تحت الفلك عن الفلك ۸۳
۶ ـ كيفية تكون الاسطقسات والعناصر ۸۴
۷ ـ العناية و التدبير من العلل العالية ۸۴
۸ ـ مبدأ التدبير للكائنات الارضية والانواع غير المحفوظة ۸۵
۹ ـ امكان امور نادرة عن النفس مغيرة للطبيعة ۸۶
۱۰ـ هذا المبدأ كيف يعقل ماهيهنا و كيف يؤثر ۸۷
۱۱ـ عناية الصانع و عدله و آثار حكمته على السماوات و الارض ۸۸

المقالة الثالثة

بقاء النفس الانسانية و السعادة الحقيقية و الشقاوة الآخرية

١ ـ النظر المختص بالمبدأ و النظر المختص بالمعاد ٩١
٢ ـ تكون العائدات من العناصر والابتداء من النباتات ٩١
٣ ـ تكوين الحيوانات و قوى النفس الحيوانية ٩٣
٤ ـ تكون الانسان و قوى نفسه و العقل الهيولانى ٩٦
٥ ـ العقل الهيولانى بالقوة عالم عقلى و العقل بالملكة و بالفعل والعقل المستفاد ٩٧
٦ ـ المعقولات لاتحل جسماً بل جوهر قائم بنفسه ١٠٠
٧ ـ القوة العقلية تنقل المحسوسة الى المعقولة ١٠١
٨ ـ مراتب تجريدات الصور عن المادة ١٠٢
٩ ـ العقل لايعقل بآلة و النفس لاتفسد بفساد الآلة ١٠٤
١٠ـ حل الشبهات فى أن النفس الناطقة كمال غير مفارق ١٠٥
١١ـ النفس الناطقة سبب للقوى النفسانية ١٠٧
١٢ـ النفس الناطقة تحدث مع حدوث البدن ١٠٧
١٣ـ منع التناسخ ١٠٨
١٤ـ السعادة و العقل النظرى و العملى و الاخلاق الردية و العدالة ١٠٩
١٥ـ السعادة و الشقاوة فى الآخرة ١١٤
١٦ـ النبوة والانبياء يوحى اليهم بالمعقولات بلا تعلم بشرى ١١٥
١٧ـ الوحى بالمغيبات والرؤيا الصادقة ١١٧
١٨ـ الامور العظيمة يراها و يسمعها الانبياء و هى محجوبة عن احساسنا ١١٩
١٩ـ ان الممرورين كيف يخبرون عن المغيبات ١١٩
٢٠ـ المعجزات و الكرامات المختصة بالانبياء ١٢٠

الفهرس العام

ابن‌سينا: ١

ابومحمد الفارسي: ١

الاسكندر: ٤٨ـ٤٩

اشرف الانبياء: ٩١

افلاطون: ۶۶

الانبياء: ٩٠ـ٩۴

الانفس الجاهلة: ٨٩

الاوائل: ۵۶ـ٧١

اهل الدنيا: ٨٩

اهل الشقاوة: ٩٠

اهل العلم: ۴٨ـ۶۶

اهل المعمورة: ٧٠

البدنيون: ٨٩

بطلميوس: ۴٨ـ۵٣

بعض اهل العلم: ٨٩

بوليموس: ٨٩

تلخيص الحس والمحسوس: ٨٠

تلخيص السماء والعالم: ٢٨

تلخيص السماع الطبيعي ٢٩

تلخيص النفس: ٨٠

ثامسطيوس: ۴٨

جارية: ۶٨

الحكماء: ۶٠

ربان السفينة: ٨٣ـ٨۴

الروحانيين: ٨٨

الرياضيات: ۵٣

السامانيين: ۶۶

المعطلة: ٣۴ـ٣۶

السعداء: ٩٠

السماع الطبيعي: ٢۶ـ۵۴

الشرايع: ٨٩

الصبيان: ٨٩

صبيان العقول: ٨٩

طبيب: ۶٨

الطبيعيات: ٨۵

العقلاء: ٩٠

العنين: ٨٨

الفلاسفة: ۵٧

الفيلسوف: ٢٣ـ٢۶ـ۴٧ـ۴٨
۵٣ـ۵۴ـ۶۶

كتب المنطق: ۴٧ـ٧۶

كتبنا المنطقية: ١٨

مبادى الكل: ۴٨

المبدأ والمعاد: ١

محمد: ١

محمد بن الهياج: ١٢١

مدركى العقول: ٨٩

المدركين: ٨٩

المشائين: ١ـ۴٨

الملائكة: ٨١

ملك من السامانيين: ۶۶

الممرورين: ٩٢ـ٩٣

المنطقيين: ١٨

الناس: ٩٠

النبي: ٩٢ـ٩٣ـ٩۴

النفس: ٢٣

بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير

ان ابن‌سينا المولود فی ۳۷۰ والمتوفی فی ۴۲۸. ه . قد حظی بمواهب‌الهية من صحة فی‌الجسم و ذكاء نادر و ذاكـرة قـوية و عقل خصب و جلد منقطع‌النظير على‌العمل و بـدت ملامح ذلك فی‌سن مبكرة و استكمل ثقافته اللغوية والدينية والعقيلة ولما يجاوز العاشرة ووصل الى‌مرتبة النبوغ والتخصص ولما يناهز العشرين فصار حجة‌فی‌الطب والفلك والرياضة والفلسفة و بقی‌منه‌انتاج متنوع غزير قل ان يتوفر لمثله مع مالاقی من عنت و اضطراب فخلف لنا مايزيد على مائتی مؤلف بين طويل و متوسط و مختصر وأخذ وتأثر فيها بالفكر الاسلامی واليونانی وثقافة‌الفرس والهند والسريان‌وافرغها فی‌قالب فلسفته‌الخاصة فصارت‌فلسفة مشائية‌ذات‌طابع‌خاص فهو مفكر عالمی يـرتفع عن حدود الزمان و المكان و فلسفته هی‌الفلسفة الاسلامية منذ‌القرن‌الخامس الى‌هـذا القرن فكانت تدرس بانتظام فی‌البلدان الاسلامية و غير الاسلامية.

ان‌فلسفة ابن‌سينا مادة غزيرة مستقاة من‌منابع متنوعة، فقد أخذ ما وصل اليه من‌اليونانيين، والمشائية واثولوجيا، المنسوب الى أرسطو على‌زعم فلاسفة‌المسلمين، والحقيقة أنه مقتطفات من تساعيات أفلوطين، وماقرأ من‌شراح أرسطو الاسكندرانيين وكتب الأوائل وماناله بما هو مسلم من‌مباحث‌اسلامية من‌اثبات وجود‌البادی وعدله وابداعه‌الكائنات وحكمته فی‌ارسال‌الأنبياء وتشريع الديانة وختم‌النبوة والاستخلاف للنبی وأنه‌بالنص أصوب و وضع‌الأحكام للناس فی‌عباداتهم. و معاملاتهم و سياساتهم، و ذكر امكان‌الكرامات والمعجزات وبقاء‌النفس والسعادة والشقاوة الآخرية والثواب والعقاب فی‌المعاد‌الجسمانی والروحانی.

ومما أورثنا ابن‌سينا كتاب المبدأ والمعاد الذی هو بين يديك. ولاحاجة الى

اثبات ان هذا من تأليفه و املائه فتلميذه الجوزجانی ذكر ذلك فی سيرة الشيخ الرئيس، و هو شاهد علی ذلك. قال: «كان بجرجان رجل يقال له أبومحمد الشيرازی يحب هذه العلوم، و قد اشتری للشيخ داراً فی جواره و أنزله فيها، و كنت أنا أختلف اليه كل يوم، فأقرأ المجسطی وأستملی المنطق، فأملی علی المختصر الأوسط، وصنف لأبی محمد الشيرازی كتاب المبدأ والمعاد و كتاب الأرصاد الكلية». ولم توضع نسبة الكتاب الی مؤلفه موضع الشك بحال، وفوق هذا فالكتاب سينوی فی أسلوبه وموضوعه، فأسلوبه هو ذلك الأسلوب الذی الفناه بوجه عام من الشيخ الرئيس، و موضوعه مايمكن أن نسميه فلسفة ابن سينا فی اوسع معانيها، تلك الفلسفة التی عالجتها مؤلفات ابن سينا الأخری، كالشفاء والنجات والحكمة العرشية والفيض الالهی والارزاق فی العدل الالهی و عيونا لحكمة والهداية و الاشارات و رسائله فی النفس و أجوبته لمسائل كانت ترد عليه.

و لقد أتی ابن سينا فی المبدأ و المعاد بايجاز مافصله بعده فی كتبه الأخر ولاسيما فی الهيات الشفاء والنجات، فكثير من ابوابها متناظرة و متطابقة جزء اوجلاً. والذی جاء فيه فی بيان العقل الفعال والحدس والتعلم وخواص النبوات قدشرحه بعد ذلك فی علم النفس من طبيعيات الشفاء. و رتبه فی ثلاث مقالات و بحث فی الأولی عن اثبات المبدأ الأول للكل و وحدانيته والصفات التی تليق بجنابه، و فی الثانية عن ترتيب فيض الوجود عنه والعقول والنفوس والعناية والعدل و آثار حكمته، وفی الثالثة عن الدلالة علی بقاء النفس والنبوة وأن الأنبياء كيف يوحی اليهم بالمعقولات بلاتعلم بشری والكرامات والمعجزات المختصة بهم.

وقد بقی من المبدأ والمعاد أكثر من عشرين نسخة فی مكتبات العالم و ذكرها كل من قنواتی فی مؤلفات ابن سينا و مهدوی فی فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سينا و رأينا كثيراً منها او صورها و أفلامها فی مكتبات ايران والمكتبة المركزية بجامعة طهران، و بعد ماقابلنا وقارناها استقر الرأی علی أن جعلنا مخطوط احمد الثالث، رقم ۳۲۲۷، المورخ سنة ۵۸۰، ه، أساساً فی التحقيق؛ والمستفاد من

مخطوطات آستان قدس رضوی، رقم ۹۷۱ حکمت، من القرن الثامن، و نور عثمانية، رقم ۳۸۹۴، وضع بين معقوفين و روجع الى سائر المخطوطات كمؤيدات في القرائة والاعداد و تثبيت النص وأتعبنا أنفسنا في ذلك وأرحنا كل قارى كريم.

وكنا قد كتبنا مقدمة في أحوال ابن سينا و ذكر تصانيفه و بيان آرائه الفلسفية والدينية و مقارنة ماجاء في هذا الكتاب بما في غيره من مؤلفاته و الآن روماً للاختصار نؤخر طبع ما نريد الى يوم أن نقدم لكتبه و رسائله في الالهيات بعون الله تعالى.

طهران، ۲۶/۹/۱۳۶۲، عبدالله نورانی

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب المبدأ والمعاد، له، صنفه للشيخ ابى محمدبن ابراهيم الفارسى

الحمدلله رب‌العالمين و صلواته على نبيه سيدنا محمد و آله الطاهرين اجمعين. قال الشيخ الرئيس ابوعلى الحسين‌بن عبدالله بن سينا:

و بعد، فانّى أريد أن أدُلَّ فى هذه المقالة على حقيقة ما عندالمشّائين المحصّلين من حال المبدأ والمعاد. فيتضمّن مقالتى هذه ثمرتى علمين كبيرين، أحدهما الموسوم بأنّه فى مابعدالطبيعة، والثانى العلم الموسوم بأنّه فى الطبيعيات؛ فانّ ثمرة العلم الذى هو فى مابعد الطبيعة هوالقسم المعروف منه بـ«اثولوجيا» و هو فى «الربوبيّة» والمبدأ الأوّل، و نسبة الموجودات على ترتيبها إليه. و ثمرة العلم الذى فى الطبيعيات هو معرفة بقاء النفس الانسانية و أنّها ذات معاد.

و قسمتُ هذا الكتاب إلى مقالات ثلاث: المقالة الاولى فى إثبات المبدأ الأوّل للكلّ و وحدانيّته و تعديدالصفات التى تليق به. المقالة الثانية فى‌الدلالة على ترتيب فيض الوجود عن وجوده مبتدءاً عن أوّل موجود عنه إلى آخر الموجودات بعده. المقالة الثالثة فى‌الدلالة على بقاء النفس الانسانيّة والسعادة الحقيقيّة الآخريّة والتى هى سعادة مّا وغير حقيقية والشقاوة الحقيقية الآخريّة والتى هى شقاوة مّا وغير حقيقيّة.

و أتحرَّىٰ فى هذه المقالاتِ أن أُوضِحَ ما أغلقوا، و أُعلِنَ ما ستروا وكتموا، و أجمَعَ ما فرَّقوا، وأبسُطَ ما أجملوا بمقدارِ الوسع القاصرِ الذى لمثلى، ممّن مُنِىَ بانقراضِ زمانِ العلماءِ، وانصرافِ الهِمَم الى أغراضٍ شتّىٰ عن‌الحِكم، و تسلّطِ المقتِ علىٰ مَن تعاطىٰ مِن الحقيقةِ طرفاً؛ ثمّ كلالِ الحَدّ و انفلالِ الغَرب من خاطِرِ الممتحَنين بمثلِ مِحنتى والمدفوعين إلى ما دُفِعتُ إليه من نوائبِ الزمانِ، واللهُ المستعانُ، و به الحولُ والقوّةُ.

المقالة الأولىٰ

[فى اثبات المبدأ الأوّل للكلّ و وحدانيّته و تعديدالصفات التى تليق به]

[فصل ١]

فى تعريفِ الواجبِ الوجودِ والممكنِ الوجود

إنّ الواجبَ الوجودِ هوالموجودُ الذى متىٰ فُرِضَ غير مَوجودٍ عَرَضَ مِنهُ مُحالٌ؛ و إنّ الممكنَ الوجودِ هو الذى مَتىٰ فُرِضَ غيرَ موجودٍ او موجوداً لم يَعرِض مِنهُ مُحالٌ.

فالواجبُ الوجودِ هوالضروريُّ، والممكنُ الوجودِ هوالذى لاضرورةَ فيه بوجهٍ، اى لافى وجوده ولا فى عدمه. وهذا هو الذى نعنيه فى هذا الموضع بممكن الوجود. و إن كان قد يُعنىٰ بممكنِ الوجود ماهو فى القوّة، و يقال الممكنُ على كلّ صحيح الوجود، وقد فُصِّلَ ذلک فى المنطق.

ثمّ إنّ الواجبَ الوجود قد يكونُ بذاته وقد يكونُ لا بذاته؛ والذى هو واجبُ الوجود بذاته فهو الذى لذاته، لالشىءٍ آخر، أىَّ شىءٍ كان، صار محالاً فرضُ عدمِه؛ و إنّ الواجبَ الوجودِ لا بذاته هو الذى، لوضع شىء ما ليس هو، صار واجبَ الوجودِ؛ مثل أنَّ الأربعةَ واجبةُ الوجود لا بذاتها؛ ولكن عند فرض اثنين واثنين؛ والاحتراقَ والاحراقَ واجبُ الوجود لا بذاته، ولكن عند فرضِ التقاءِ القوَّةِ الفاعلةِ بالطبع والقوَّةِ المنفعلةِ بالطبع، أعنى المحْرقة والمحترقة.

[فصل ٢]

فى أنّ واجبَ الوجود لا يكونُ بذاته و بغيره معًا

ولا يجوز أن يكونَ شىءٌ واحدٌ واجبَ الوجودِ بذاته و بغيره معًا، فانّه إن رفع غيره ذاک اولم يعتبر وجوده لم يخل: إمّا أن يبقىٰ وجوبُ وجوده على حاله، فلا يكونُ وجوبُ وجوده بغيره؛ و إمّا أن لايبقىٰ وجوبُ وجوده على حاله، فلايكونُ وجوب وجوده بذاته.

[فصل ۳]

فى أنّ واجبَ الوجود بغيره ممكنُ الوجود بذاته

و كلٌّ ما هو واجبُ الوجود بغيره فانّه ممكنُ الوجود بذاته، لأنَّ ما هو واجبُ الوجود بغيره فوجوبُ وجوده تابعٌ لنسبة مّا أو إضافةٍ؛ والنسبةُ والاضافةُ اعتبارُهما غيرُ اعتبارِ نفسِ ذاتِ الشيء الذى له نسبةٌ و اضافةٌ، ثمّ وجوبُ الوجود إنّما يتقرّرُ باعتبار هذه النسبة.

فاعتبارُ الذاتِ وحدها لايخلو: إمّا أن يكونَ مقتضياً لوجوبِ الوجودِ، او مقتضياً لا مكانِ الوجودِ، او مقتضياً لامتناع الوجود. ولا يجوزُ أن يكونَ مقتضياً لامتناع الوجود، لأنَّ كلَّ ما امتنع وجودُه بذاته لم يوجد، ولا بغيره، و لا أن يكونَ مقتضياً لوجوب الوجود، فقد قلنا: إنَّ ما وجب وجودُه بذاته استحال وجوبُ وجوده بغيره.

فبقى أن يكونَ باعتبار ذاته ممكنَ الوجود، و باعتبار ارتفاع النسبة الى ذلك الغير واجبَ الوجود، و باعتبار قطع النسبة التى إلى ذلك الغير ممتنعَ الوجود، و ذاتُه بذاته بلا شرط ممكنةُ الوجود، فقد بان أنّ كلّ واجبِ الوجودِ بغيره فهو ممكنُ الوجودِ بذاته.

[فصل ۴]

فى أنّ ممكن‌الوجود بذاته إنّما يوجد بأن يجب وجوده بغيره

وهذا ينعكسُ فيكونُ كلُّ ممكن الوجود بذاته فانّه إن حصل وجوده كان واجب‌الوجود بغيره، لأنّه لايخلو: إمّا أن يصحَّ له وجود بالفعل و إمّا أن لا يَصحَّ له وجود بالفعل؛ و محالٌ أن لا يَصحَّ له وجود بالفعل، وإلاّ كان ممتنع الوجود، فبقى أن يصحَّ له وجود بالفعل. فحينئذٍ إمّا أن يجب وجودُه و إمّا أن لايجبَ وجودُه؛ فان لم يجب وجودُه فهو بعدُ ممكنُ الوجود لم يتميّز وجودُه عن عدمه.

ولا فرق بين هذه الحالة منه والحالة الأُولىٰ، لأنّه قدكان قبل‌الوجود

ممكنَ الوجود، والآن هو بحاله كما كان.

فان وُضِعَ أنَّ حالاً تجدّدت فانّ السؤالَ عن تلك الحالِ ثابتٌ: انّـه مـمكنُ الوجود او واجبُ الوجود؟ فان كان ممكنَ الوجودِ فانَّ تـلك الحـالَ كـانت قـبلُ أيضًا موجودةً على إمكانها، فلم تتجدد؛ و إن وجـبَ وجـودُها وهي مـوجبةٌ للأوّل فقد وجبَ لهذا الأوّلِ وجودُ حاله، وليست تلك الحالُ إلاّ خـروجَه إلى الوجـود، فخروجهُ إلى الوجود واجبٌ.

و أيضاً فانّ كلّ ممكنِ الوجود فامّا أن يكونَ وجودُه بـذاته او يكونَ بسبب ما؛ فان كان بذاتِه فذاتُه واجبةُ الوجود، لا ممكنةُ الوجود، وإن كان بسبب، فـامّا أن يجبَ وجودُه مع وجود السببِ، و إمّا أن يبقىٰ على ما كان عليه قبل وجـودالسَبَب، و هذا محالٌ؛ او لم يوجد السببُ، و هذا محال، فـيجبُ إذاً أن يـجبَ وجـودُه مـع وجودالسبب، فكلُّ ماكان ممكنَالوجود بذاته فهوإنّما يكونُ واجبَالوجود بغيره.

[فصل ۵]

فى أنّه لايجوزُأن يكونَ إثنانِ يحدثُ منهما واجبُ وجودٍواحد، ولا كلُّ واحـدٍ منهما واجبَ الوجودِ بالآخر، ولا فى واجبِ الوجودِ كثرةٌ بوجهٍ منالوجوه

ولا يـجوزُ أن يكونَ شيئان إثـنان ليس هذا هوذاك ولاذاك هذا، و كـلُّ واحدٍ منهما واجبُ الوجود بذاته و بالآخر، فقد بيّنا أنَّ واجـبَ الوجـودِ بـذاته لا يكونُ واجبَ الوجودِ بغيره.

ولا يجوزُ أيضاً أن يكونَ كلُّ واحدٍ مـنهما واجـبَ الوجـود بـالآخر، حتى يكونَ «ا» واجبَ الوجودِ بـ «ب» لا بذاته و «ب» واجبَ الوجود بـ «ا» لا بـذاته، و جملتُهما واجـبَ وجـودٍ واحـدٍ؛ و ذلك لأنّ اعتبارَهما ذاتـين غيرُ اعتبارِهما متضائفين. و لكلّ واحدٍ منهما وجوبُ وجود لا بـذاته فكلُّ واحـدٍ مـنهما مـمكنُ الوجودِ بذاته، و لكُلّ ممكنِ الوجودِ بذاته علّةٌ فى وجوده أقـدمُ مـنه، لانَّ كـلَّ علّةٍ أقدمُ فى وجوبِ الذاتِ منالمعلولِ، و إن لم يكن فىالزمان؛ فـلكلٍّ واحـدٍ مـنهما

شیءٌ آخر یقرن به أقدمُ من ذاتِه، ولیس ذاتُ أحدِهما أقدمَ من ذاتِ الآخر علی ما و صفنا؛ فلهما إذاً عللٌ خارجةٌ عنهما أقدم منهما. فلیس إذاً وجوبُ وجودِ کلّ واحدٍ منهما مستفاداً من الآخر، بل من العلّة الخارجةِ التی أوقعتِ العلاقةَ بینهما.

و أیضاً فانّ مایجبُ وجودُه بغیره فوجودُه متوقّفٌ علی وجودِ ذلک الغیر و متأخّرٌ عنه بالذات. ثمّ من المستحیل أن تتوقّفَ ذاتٌ فی أن تُوجَد علی ذاتٍ تُوجَدُ بها، فکأنّها متوقّفةٌ فی الوجودِ علی وجودِ نفسِها. فان کان وجودُ نفسِها یکونُ لها بذاتِها فهی غَنیّةٌ عن الغیر، و إن کان لایکونُ حتّیٰ یکونَ غیرٌ لایکونُ إلاّ بعدَ وجودِها، فوجودُها متوقّفٌ علی أمر بعد وجودِها بالذاتِ، فوجودُها محالٌ.

و نقول أیضاً: إنّ واجبَ الوجود لایجوزُ أن یکون لذاتِه مبادٍ تجتمعُ فیتقومُ بها واجبُ الوجود، لا أجزاءُ کمیّةٌ ولا أجزاءُ حدّ و قولٍ ، سواء کانت کالمادَّة والصورة او کانت علی وجهٍ آخر، بأن یکونَ أجزاءُ القولِ الشارح لمعنی اسمه یدلُّ کلُّ واحد منهما علی شیءٍ هو فی الوجودِ غیرُ الآخر بذاتِه. و ذلک لأنّ کلّ ما هذه صفتُه فذاتُ کلّ جزءٍ منه لیس هو ذاتَ الآخر ولا ذاتَ المجتمع، فامّا أن یصحّ لکلّ واحد منهما وجودٌ مفردٌ ولا یصحُّ للمجتمع وجودٌ دونها فلا یکونُ المجتمعُ واجبَ الوجود؛ او یصحَّ ذلک لبعضِها، و لکنّه لایصحُّ للمجتمع وجودٌ دونَه؛ فمالم یصحَّ له من المجتمع والأجزاء الأُخریٰ فلیس بواجب الوجود، بل واجبُ الوجود هو الذی یصحُّ له.

و إن کان لا تصحُّ لتلک الأجزاء مفارقةُ الجملة فی الوجود، ولا للجملة مفارقةُ الاجزاء و تعلّقُ وجود کلّ واحد بالآخر، ولیس واحد بالذات أقدم، فلیس شیءٌ منها بواجبِ الوجودِ؛ فقد أوضحنا هنا علی أنّ الأجزاء بالذاتِ أقدمُ من الکلّ، فتکونُ العلّةُ الموجبةُ للوجودِ تُوجِبُ الأجزاءَ أوّلاً، ثمّ الکلَّ، فلا یکونُ شیءٌ منها واجبَ الوجود.

ولیس یمکننُا أن نقولَ: إنّ الکلَّ أقدمُ بالذات من الأجزاء، فهو إمّا متأخّر،

و إمّا معاً؛ و كيف كان فليس بواجبِ الوجود.

فقد اتّضح من هذا أنَّ واجبَ الوجودِ ليس بجسم، ولا مادّةِ جسم، ولا صورة جسم، ولا مادّةٍ معقولةٍ لصورةٍ معقولةٍ، ولا صورةٍ معقولةٍ فى مادّةٍ معقولةٍ، ولا له قسمةٌ، لا فى الكم، ولا فى المبادى، ولا فى القول؛ فهو واحدٌ من هٰذه الجهاتِ الثلاثِ.

[فصل ۶]

فى أنَّ واجبَ الوجودِ بذاتِه واجبُ الوجودِ من جميع جهاتِه

و نقولُ: إنّ واجبَ الوجود بذاته واجبُ الوجود من جميع جهاته، وإلاّ فان كان من جهةٍ واجبَ الوجود و من جهةٍ ممكنَ الوجود، فكانت تلك الجهةُ تكونُ له ولا تكونُ له؛ ولا يخلو عن ذلك و كلُّ واحدٍ منهما بعلّةٍ يتعلّقُ الأمرُبها ضرورةً كانتْ ذاتهُ متعلّقةَ الوجود بعلّتى أمرين لايخلوا منهما، فلم يكن واجبَ الوجود بذاته مطلقاً، بل مع العلّتين، سواء كان أحدهما وجوداً والآخر عدماً، او كان كلاهما وجودين.

فبيّن من هذا أنَّ الواجبَ الوجودِ لايتأخّرُ عن وجوده وجودُ مُنتَظَرٌ، بل كلُّ ما هو ممكنٌ له فهو واجبٌ له، فلا له إرادةٌ منتظرةٌ، و لا له طبيعةٌ منتظرةٌ، ولا علمٌ منتظرٌ، ولا صفةٌ من الصفات التى تكونُ لذاته منتظرةً.

[فصل ۷]

فى أنّ واجبَ الوجودِ معقولُ الذات و عقلُ الذات، و بيانِ أنّ كلَّ صورةٍ لا فى مادّة فهى كذلك، و أنّ العقلَ والعاقلَ والمعقولَ واحدٌ

و نقولُ أيضاً: إنّ واجبَ الوجودِ معقول الذات غير محسوسِ الذاتِ البتة، لأنّه ليس بجسم، ولا فى مكان، ولا حامل للعوارض التى تحملها الأجسامُ، ولأنّ ماهيّته ليست فى مادّةٍ، فماهيّتهُ معقولةٌ بالفعل؛ و ذلك لأنّا سنُوضحُ بعدُ أنّ الصورةَ المعقولةَ لكل ماهيّةٍ فارقتِ المادّةَ وفارقت علائقَ المادّة، فان كان ذلك

بتجريدالعقل فليست كانت معقولةً بذاتها بالفعل، بل بالقوّة، كهذه الاجسام الطبيعيّة والصناعيّة؛ و إن كان هذا المعنىٰ لها بذاتها، فذاتُها معقولةٌ بالذات، و وجودُها فيالعقل بالقوّة هوالعقلُ بالفعل، فانّ العقلَ بالفعلِ هو صورةٌ كلّيّةٌ مجرّدةٌ عنالمادّةِ والعوارضِ التى تعرضُ لها بسببِ المادّة، زيادةً علىٰ مالها بالذات؛ فانّ الصور التى فيالخيال والذكر منتزعةٌ عن موادّها؛ ولكن معالعوارض التى لها منالمادّة، فانّ صورةَ زيدٍ فيالخيالِ هو على قدره منالطول والعرض، واللون، في وضع مّا وأين، و هٰذه عوارضُ عرضت لانسانيّته، ليس شيءٌ منها يقتضيه ماهيّتُه الذاتيّةُ، والاّ لاشترك الكلُّ فيها؛ بل إنّما عرضت له بسببِ المادّةِ التى قبلتِ الانسانيّةَ مع هذه اللوازم.

و أمّا القوّةُ العقليّةُ فانّها تَنقُصُ عن ماهيّاتِ الأشياءِ هٰذهِ اللوازمَ كلّها و تُجَرِّدُها مَحضَةً، بحيثُ إذا كانتِ الماهيّةُ كثيرةً تحتها صلحت لأن تشتركَ فيها، فلا يكونُ للانسانِ المعقولِ مقدارٌ في طول و عرض و لون، ولا وضع ولا أين؛ ولو كان له شيءٌ من هذا لم يُحمَل على ماليس له ذلك الطولُ، والعرضُ، واللونُ، والأينُ، والوضعُ.

وكلّ صُورةٍ مجرّدةٍ عنالمادّةِ والعوارض إذا اتّحدت بالعقل بالقوّة صيّرته عقلاً بالفعل، لابأنّ العقل بالقوّة يكون منفصلاً عنها انفصالَ مادّةِ الأجسام عن صورتها، فانّه إن كان منفصلاً بالذات عنها و يعقلها كان ينال منها صورة أُخرىٰ معقولة. والسؤالُ في تلك الصورةِ كالسؤالِ فيها، وذهب الأمرُ إلى غير نهايةٍ.

بل أُفَصِّلُ هٰذا و أقولُ: إنّ العقل بالفعل إمّا أن يكونَ حينئذٍ هذه الصورة، اوالعقل بالقوة التى حصل له هذه الصورة، او مجموعهما.

ولا يجوز أن يكون العقل بالقوّة هوالعقل بالفعل لحصو لها له، لأنّه لايخلو ذاتُ العقل بالقوّة إمّا إن تَعقِلَ تلك الصورةَ اولا تعقلها. فان كان لا تعقل تلك الصورةَ فلم تخرج بعدُ إلى الفعل، و إن كان تعقل تلك الصورةَ فامّا أن

تعقلها بأن تحدث لذاتِ العقلِ بالقوّة منها صورةٌ أُخرىٰ، و إمّا أن تعقلها بأن تحصل هذه الصورة لذاتها فقط.

فان كان إنّما تَعقِلُها بان تحدثَ له منها صورةٌ أُخرىٰ ذهب الأمرُ إلىٰ غير النهاية. و إن كان تَعقِلُها بأنّها موجودةٌ له: فامّا على الاطلاق، فيكونُ كلُّ شيءٍ حصلت له تلك الصورةُ عقلاً، و تلك الصورةُ حاصلةٌ للمادّة و حاصلةٌ لتلك العوارض التى تقترنُ بها فىالمادّةِ، فيجبُ أن تكونَ المادّةُ والعوارضُ عقلاً بمقارنةِ تلك الصورة، فانّ الصورةَ المعقولةَ موجودةٌ فى الأعيانِ الطبيعيّة، ولكن مخالطةً لغيرها لامجرّدةً. والمخالطُ لايعدمُ المخالطَ حقيقة ذاته.

و إمّا لا على الاطلاقِ، ولكن لأنّها موجودةٌ لشيءٍ من شأنه أن يعقل، فحينئذٍ إمّا أن يكونَ معنى «أن يعقل» نفسَ وجودِها، فيكونُ كأنّه قال: لأنّها موجودةٌ لشيءٍ من شأنه أن توجد له، و إمّا أن يكونَ معنى «أن يعقل» ليس نفسَ وجودِ هٰذِه الصورة لهُ، و قد وُضِعَ نَفسُ وجودِ هٰذِهِ الصورة له. هٰذا خلفٌ.

فاذاً ليس أن يعقل بهذه الصورة نفسَ وجودِها للعقلِ بالقوّة، ولا وجودَ صورةٍ مأخوذةٍ عنها؛ فاذاً ليس العقلُ بالقوّة هو العقلَ بالفعل البتة، إلاّ أن لا يُوضَعَ الحالُ بينهما حالَ المادّةِ والصورة المذكورتين.

ولا يجوز أن يكون العقلُ بالفعل هاهنا هٰذه الصورةَ نفسَها ، فيكون العقلُ بالقوّة لم يخرج إلى الفعلِ، لأنّه ليس هذه الصورة نفسها بل قابلٌ لها، و وُضِعَ لها العقلُ بالفعل هذه الصورة نفسها، فيكون العقلُ بالقوّة ليس عقلاً بالفعل، بل موضوعاً للعقل بالفعل و قابلاً؛ فليس عقلاً بالقوّة، لأنّ العقل بالقوّة هو الذى من شأنه أن يكونَ عقلاً بالفعلِ، فليس هاهنا شيءٌ هو عقلٌ بالقوّة.

أمّا الذى يجرى مجرى المادّة فقد بيّناه و أمّا الذى يجرى مجرى الصورة فان كان عقلاً بالفعلِ فهو عقلٌ بالفعلِ دائماً، لا يمكنُ أن يوجد وهو عقلٌ بالقوّة.

ولا يجوز أن يكونَ هٰذا العقلُ بالفعل مجموعَهما، لأنّه لا يخلو: إمّا أن يَعقِلَ

ذاتَه او غير ذاتِه. ولا يجوزُ أن يعقل غير ذاتِه، لأنّ ما هو غيرُ ذاتِه إمّا أجـزاءُ ذاتِـه، وهى المادّةُ والصورةُ المذكورتان، او شىءٌ خارجٌ عن ذاته.

فان كان شيئاً خارجاً عن ذاتِه فهو يعقلُه بأن يقبلَ صورتَه المعقولةَ، فـيحلُّ منها محلَّ المادّةِ؛ ولاتكون تلك‌الصورةُ هى‌الصورةَ التى نحنُ فـى بـيانِ أمـرِها، بل‌صورةً أخرىٰ بهايصيرعقلاً بالفعل.

و أيضاً إنّا نَضَعُ هاهنا الصورةَ التى بها يصيرُ العقلُ بالفعلِ بـهذه الصورة؛ ثمّ مع ذلک فانّ الكلامَ فى‌المجموع مع تلک الصورةِ الغريبةِ ثابتٌ.

ولا يجوز أن يكون أجزاءَ ذاته أيضاً. لانّـه إمّـا أن يـعقل الجـزء الذى هو كالمادّة، او الجزء الذى هو كالصورة، او كلاهما؛ وكلُّ واحدٍ من هذه الاقسام إمّـا أن يعقله بالجزء الذى هو كالمادّة، او بالجزء الذى هو كالصورة او كلاهما.

و أنتَ إذا تعقبّتَ هٰذه الأقسام بان لک الخطأ فـى جميعهـا، فـانّه إن كـان يُعقَلُ الجزءُ الذى هو كالمادّة بالجزء الذى كالمادّة. فالجزء الذى كـالمادّة عاقـل لذاته و معقول لذاته؛ ولا منفعةَ للجزء الذى كالصورة فى هذا الباب هاهنا.

و إن كان يُعقَلُ الجزءُ الذى كالمادّة بالجزء الذى كالصورة، فـالجزء الذى كالصورة هو المبدأ الذى بالقوّة، والجزء الذى كـالمادّة هو المبدأ الذى بـالفعل و هذا عكس الواجب.

و إن كان يُعقَلُ الجزءُ الذى كالمادّة بالجزئين جميعاً، فصورةُ الجزء الذى كالمادّةِ حالّةٌ فى‌الجزء الذى كالمادّة و فى‌الجزء الذى كـالصورة فـهى أكبرُ مـن ذاتِها، هذا خلفٌ.

واعتبر مثلَ هذا فى جانبِ الجزء الذى كـالصورة. وكـذلک إن وُضِعَ أنّـه يُعقَلُ كلُّ جزءٍ بكلِّ جزءٍ. فقد بـطل إذاً الأقسامُ الثلاثـةُ وصحَّ أنّ الصورةَ العقلّيةَ ليست نسبتُها الى العقلِ بـالقوّةِ نسبةَ الصورةِ الطبيعية إلى الهيولى الطبيعيّة، بـل هى إذا حلّتِ العقلَ بالقوّة اتّحدذاتـاهما شيئاً واحـداً، فـلم يكن قـابلٌ ومـقبولٌ

متميّزي الذاتِ، فيكونُ حينئذٍ العقلُ بالفعل بالحقيقةِ هي الصورةَ المجرّدةَ المعقولةَ.

وهٰذه الصورةُ إذا كانت تجعلُ غيرَها عقلاً بالفعلِ بأن تكونَ له، فان كانت قائمةً بذاتها فهي أولىٰ بأن تكونَ عقلاً بالفعلِ، فانّه لو كان الجزءُ من النار قائماً بذاته لكان أولىٰ بأن يُحرِق، والبياضِ لو كان قائماً بذاتِه لكان أولىٰ بأن يفرّق البصر.

وليس يجبُ للشيء المعقولِ أن يعقله غيرُه لامَحالةَ، فانّ العقلَ بالقوّةِ يعقلُ لامحالة ذاتَه أنّه هو الذى من شأنه أن يعقلَه غيرُه.

فقد اتّضح من هذا أنّ كلَّ ماهيّةٍ جُرّدَت عن المادّةِ وعوارضِ المادّةِ فهي معقولةٌ بذاتِها بالفعلِ، وهي عقلٌ بالفعلِ، ولا يحتاج في أن تكونَ معقولةً إلى شيءٍ آخر يعقلها.

ولهذا براهينُ مغفولةٌ تركناها واعتمدنا الأظهرَ منها، فقد ظهر إذاً أنّ الواجبَ الوجودِ بذاته يجبُ أن يكونَ معقولاً لذاتِه وعاقلاً بذاته بالفعلِ، وكلّ ماهيّةٍ مُجرّدةٍ عن المادّةِ فهي لذاتِها جليّةٌ؛ ومالها بذاتِها فليس بالقياس إلى غيرها فقط، بل بالقياس الى كلّ شيءٍ، أوّلاً ذاتِها، ثم غيرِها؛ فان لم يظهر لشيءٍ فلضعفِ قبولِه لتجلّيها.

[فصل ٨]

فى أنّ واجب‌الوجود بذاته خير محض

وكلُّ واجبِ الوجودِ بذاته فانّه خيرٌ محضٌ وكمالٌ محضٌ، والخيرُ بالجملةِ هو مايتشوّقه كلُّ شيء ويتمُّ به وجودُه. والشرُّ لاذاتَ له، بل هو إمّا عدمُ جوهر وامّا عدمُ صلاحِ حالٍ لجوهر، فالوجودُ خيريّةٌ، وكمالُ الوجود خيريّة الموجود.

والوجودُ الذى لايقارنُه عدمٌ ـــ لاعدمُ جوهرٍ ولاعدمُ شيءٍ للجوهرِ، بل هو دائماً بالفعل ـــ فهو خيرٌ محضٌ. والممكنُ الوجودِ بذاتِه ليس خيراً محضاً، لأنّ ذاتَه بذاتِه لايجبُ له الوجودُ، فذاتُه بذاتِه تحتملُ العدمَ؛ وما احتمل العدمَ بوجه مّا فليس من جميع جهاتِه بريئاً من النقص والشرّ. فاذاً ليس الخيرُ المحضُ إلاّ

الواجبَ الوجودِ بذاته.

وقد يقال أيضاً «خيرٌ» لِما كان نافعاً ومفيداً لكمالاتِ الأشياء؛ وسنُبيِّنُ أنّ الوجبَ الوجودِ يجبُ أن يكونَ لذاته مفيداً لكلّ وجودٍ ولكلّ كمالِ وجودٍ، فهو من هذه الجهةِ خيرٌ أيضاً لايدخله شرٌ ولانقصٌ.

[فصل ٩]

فى أنّ واجبالوجود بذاته حقّ محض

فكلُّ واجبِالوجودِ فهو حقٌ محضٌ، لأنّ حقيقةَ كلّ شيء خصوصيّةُ وجودهِ الذى يثبتُ له، فلا أحقَّ إذاً من الواجبِ الوجودِ؛ وقديقال حقّ أيضاً لمايكون الاعتقادُ بوجودِه صادقاً، فلا أحقَّ بهذه الحقيقةِ ممّا يكونُ الاعتقادُ بوجودِه صادقاً، ومع صدقه دائماً، ومع دوامه لذاتِه لالغيره.

[فصل ١٠]

فى أنّ نوع واجب الوجود لايقال على كثيرين، فذاته لذلك تامّة

ولايجوزُ أن يكونَ نوعُ واجبِ الوجودِ لغير ذاته، لأنّ وجودَ نوعه له: إمّا أن يقتضيه ذاتُ نوعِه، اولا يقتضيه ذاتُ نوعِه، بل يقتضيه علّةٌ. فان كان معنىٰ نوعِه له لذاتِ معنى نوعه، لم يوجد إلاّ له؛ و إن كان لعلّةٍ، فهو معلولٌ ناقصٌ وليس بواجبِ الوجود.

وكيف يمكن أن تكون الماهيّةُ المجرّدةُ عن المادّةِ لذاتين، والشيئانِ إنّما يكون اثنين إمّا بسبب المعنى وإمّا بسبب الحامل للمعنى وإمّا بسببالوضع والمكانِ او بسببِ الوقتِ والزمانِ، وبالجملةِ لعلّةٍ من العلل؛ فكلُّ اثنينِ لايختلفانِ بالمعنىٰ، فانّما يختلفانِ بشيءٍ غير المعنىٰ. فكلُّ معنىً موجودٍ بعينهِ لكثيرين مختلفين فهو متعلّقُ الذاتِ بشيءٍ ممّا ذكرناه من العللِ ولواحق العللِ، فليس بواجبِ الوجودِ.

وأقول قولاً مرسلاً: إنّ كلَّ ماليس اختلافه إلاّ لمعنى ولايجوز أن يتعلّق إلاّ

بذاته فقط، فلايخالفُ مثلَه بالعدد، فلايكونُ إذاً لهُ مثلٌ، لأنّ المثلَ مُخالفٌ بالعدد.

فبيّن من هذا أنّ واجبَ الوجودِ لاندَّ له، ولامثلَ، ولاضدَّ، لأنّ الأضداد متفاسدةٌ ومشتركةٌ في الموضوع، وهو واجبُ الوجود، بريءٌ عن المادّةِ.

[فصل ١١]

في أنّ واجبَ الوجود واحدٌ من وجوهٍ شتى، والبرهان على أنّه لايجوز أن يكون إثنان واجبي‌الوجود

وأيضاً فهو تامُّ الوجودِ، لأنّ نوعَه له فقط، فليس من نوعه شيءٌ خارجاً عنه، وأحدُ وجوهِ الواحدِ أن يكونَ تامّاً، فانّ الكثير والزائد لايكونان واحدين.

فهو واحدٌ من جهةِ تماميّة وجوده؛ وواحدٌ من جهةِ أنّ حدّه له؛ وواحدٌ من جهةِ أنّه لاينقسمُ، لابالكمِ، ولابالمبادى المقوّمة له، ولا بأجزاء الحدّ؛ وواحدٌ من جهةِ أنّ لِكلِّ شيءٍ وحدةً تَخُصُّه وبها كمالُ حقيقتهِ الذاتيّة. وأيضاً فهو واحدٌ من جهةٍ أُخرىٰ، وتلك الجهةُ هو أنّ مرتبتَه من الوجودِ ــ وهو وجوبُ الوجود ــ ليس إلاّ له.

ولايجوزُ أن يكونَ وجوبُ الوجود مشتركاً فيه. ولنُبرهِن على هذا فنقولُ: إنّ وجوبَ واجبِ الوجود: إمّا أن يكونَ شيئاً لازماً لماهيّةٍ، تلك الماهيّةُ هي التي لها وجوبُ‌الوجود. كما نقولُ للشيء: إنّه مبدأ، فيكونُ لذلك الشيء ذاتٌ وماهيّةٌ، ثمّ يكونُ المبدأُ لازماً لتلك الذاتِ. كما أنّ إمكانَ الوجودِ قديُوجَدُ لازماً لشيءٍ له في نفسه معنيً، ونقولُ: ممكن الوجود، لشيءٍ له في نفسه معنيً، مثل أنّه جسمٌ اوبياضٌ اولونٌ، ثم هو ممكنُ الوجود. [وإمكانُ الوجودِ يلزمُه] ولايكونُ داخلاً في حقيقته.

وإمّا أن يكونَ واجبُ‌الوجود بنفسِ كونهِ واجبَ‌الوجود هو واجب‌الوجود، ويكونَ نفسُ وجوبِ‌الوجودِ طبيعةً كليّةً ذاتيّةً له. فنقولُ أوّلاً: إنّه لايمكنُ أن يكونَ وجوبُ‌الوجودِ من‌المعاني اللازمةِ لماهيّتهِ، فانّ تلك الماهيّةَ حينئذٍ تكونُ

سبباً لوجوبِ الوجودِ، فيكونُ وجوبُ الوجودِ متعلّقاً بسببٍ، فلايكونُ وجوبُ الوجود موجوداً بذاته.

وبعد هذا فتلک الماهيّةُ إمّا أن تكونَ بعينها لكليهما فيكون نوعُ وجوبِ الوجودِ مشتركاً فيه، وقد ابطلنا هذا، اويكون لكلّ ماهيّةٍ أُخرىٰ.

فان لم يشتركا فی شیءٍ لم يجب أن يكونَ كلٌّ واحدٍ منهما قائماً لافی موضوع، وهو معنی الجوهريّة المقول عليهما بالسويّة ليس لأحدهما أوّلاً ولاللثانی آخراً، فلذلک هو جنس لهما، فاذا لم يجب ذلک كان أحدهما قائماً فی موضوع، فيكون غيرَ واجبِ الوجود.

وإن اشتركا فی شیءٍ ثمّ كان لكلّ واحدٍ منهما بعده معنیً علی حدتِه تتمٌّ به ماهيّتُه ويكون داخلاً فيها، فكلٌّ واحدٍ منهما ينقسمُ بالقول وقد قيل: إنّ واجبَ الوجودِ لاينقسمُ بالقول، فليس ولا واحدٌ منهما واجبَ الوجودِ.

وإن كان لأحدِهما مايشتركانِ فيه فقط وللثانی معنیً زائدٌ عليه، فأمّا الأوّلُ فيفارقُه بعدمِ هذا المعنی ووجودِ ذلک المعنی المشتركِ فيه بشرطِ تجريده وعدم مالغيره. وهذا يجوز، ولكن يكون الثانی مركّباً غيرَ واجبِ الوجودِ، ويكون هذا هوالواجب الوجود وحده، ويكون المعنی المشترک فيه لايوجبُ وجوبَ وجودٍ إلاّ أن يشترط عدمُ ماسواه، من غير أن تكون تلک الأعدامُ وجوداتِ أشياء وذواتاً. وإلاّ ففی شیء واحد أشياء بلانهايةٍ موجودةٌ، لأنّ فی كلّ شیء أعدامَ أشياء بلانهايةٍ.

ومع هذا كلّه فانّ كلّ مايجبُ وجودُه فليس يجبُ وجودُه بما يُشاركُ به غيرُه ولايتمُّ به وحده وجودُ ذاتِه، [بل إنّما يتمّ وجوده بجميع مايشارک به‌غيره وبمايتم به وجود ذاته].

فالذی يتمُّ به وجوده ويزيد علی مايشترک غيره: فأمّا أن يكونَ ذلک شرطاً فی نفسِ وجوبِ الوجود، وإمّا أن لايكونَ. فان كان ذلک كلّهُ شرطاً فی

نفسِ وجوبِ الوجود وجب أن يكونَ لكلّ واجبِ الوجود، فكلُّ ما يوجد لكلّ واحدة من الماهيّتين يوجد للأُخرىٰ. فلايكونُ بينهما انفصالٌ بَتَّةً بمقوّم، وقد وضع بينهما اختلافٌ فى النوع، هذا خلفٌ.

وأمّا إن لم يكن شرطاً فى نفسِ وجوبِ الوجودِ ــ وماليس بشرطٍ فى شىء فالشىءُ يتمُّ دونَه ــ فوجوبُ الوجود يتمُّ دونَ ما اختلفافيه، فيكون ما اختلفا فيه عارضاً لوجوبِ الوجود، وهما متّفقان فى ماهيّة وجوبِ الوجود ونوعيّتِه، واختلفا بالعوارض دون الأنواع، هذا خلف.

فان جُعِلَ الشرطُ فى وجوب الوجود أحدَهما لا بعينِه فليس أحدُهما بعينه شرطاً. فتساويا فى أنّه ليس أحدُهما شرطاً، فكيف يكون أحدُهما لا بعينه شرطاً؟

فان قال قائل: هذا مثلُ المادّة فانّها ليست هذه الصورة لها بعينها شرطاً ولا ضدُّها ولكن أحدهما لا بعينه، او مثل أنّ اللون لايتقرّر وجوده إلاّ أن يكون سواداً اوبياضاً لا بعينه ولكن أحدهما.

فقد ذهب عليه الفرقُ: أمّا المادّة فاحدى الصورتين لها بعينها شرطٌ فى زمان، والأُخرىٰ ليست بشرطٍ فى ذلك الزمان، وفى الزمان الآخر لها الصورةُ الأُخرىٰ شرطٌ بعينها، والأُولىٰ ليست بعينها؛ وكلٌّ واحدة منهما فى نفسها ممكنة لها إذا أخذت مطلقةً بلاشرط؛ والمادّة ممكنة أيضاً، فاذا وجبت وجبت بعلّةٍ إحدى الصورتين ووجبت تلك الصورة بعينها وكيف ماكانتِ الحالُ، فانّ المادّةَ سواء كانت إحداهما شرطاً فى وجوبها بعينها او إحداهما لا بعينها فلها شرطٌ فى الوجوب غيرُ نفسِ طبيعتِها، ولو كان لوجوبِ الوجود شرطٌ متعلّقٌ بشىء خارج عنه لما كان وجوبُ وجودٍ بالذات.

وأمّا اللونيّةُ فليست تصير لونيّةً بسوادٍ اوبياضٍ، بل هى لونيّة بأمر يعمُّهما، لكن لاتُوجَدُ مُفردةً إلاّ مع فصل كلٍّ واحد منهما، فليس ولا واحدٌ من الأمرين للّونيّة بشرطٍ فى اللونيّة، ولكنّه شرط فى الوجود، ثمّ فى كلّ زمانٍ وفى كلّ مادّة،

فالشرط أحدهما بعينه لاالآخر.

فهٰذه اللونيّةُ التی بحسبِ هذا الزمانِ وبحسبِ هٰذه المادّة إنّمايُوجِدُها فصلُ السوادِ، وتلک الأُخرىٰ إنّما يُوجِدُها فصلُ البياض. واللونيّةُ المطلقةُ إمّا أن لايکونَ ولا واحدٌ منهما شرطاً فی وجودها البتّة، اویکونَ اجتماعُهما معاً شرطاً فی وجودها، فیکونُ کلُّ واحد منهما شرطاً فی وجودها، علی أنّه بعضُ الشرطِ لاشرطٌ تامٌّ، والشرطُ التّامُّ هواجتماعُهما.

وبالجملة فانّ الشیءَ الواحدَ من جهةٍ واحدةٍ یکونُ شرطُه شیئاً واحداً، لاأیّ شیءٍ اتّفق؛ إنّما یکونُ هذا إذا کان له جهتان، ولکلّ جهةٍ شرطٌ بعینه، فلایخلو عنهما، فلایتعلّق بأحدهما بعینه، بذاته، بل باتّفاق سببِ جهتِه. وأمّا ذاتُه بذاتِه فلاشرط له إلاّ الواحد. کما أنّ اللونیّةَ شرطُها بذاتها شیءٌ واحدٌ، وشرطُها فی جهاتِ وجودِها أُمور، فکلُّ وقت یکون له شرط بعینه.

وکما أنّ اللونیّةَ فی أنّها لونیّةٌ لیس أحدُ الأمرین بعینه وغیرعینه شرطاً لها فی ماهیّة لونیّتها بل فی إنیّة لونیّتها وحصولها بالفعل، کذلک یجبُ أن لایکونَ أحدُ الأمرین شرطاً فی وجوبِالوجودِ، من جهة ماهیّة کونه وجوبالوجود، بل من جهة إنیّته، فتکون انیّة وُجوبالوجود غیرَماهیّته وهذا خلفٌ. فانّه یلزم أن یکونَ واجبُالوجود یطرأ علیه وجودٌ لیس له فی حدّ نفسه، کمایطرأ علی الانسانیّة والفرسیّة، وکما فی اللونیّة.

بل کما أنّه یجوزُ أن یقال: إنّ أحدهما لابعینه شرطٌ فی اللونیّة، لالنفس اللونیّة، بل لاختلاف وجودات اللونیّة، کذلک لوجوبِالوجود فی أنّه وجوبُالوجود.

وکما أنّ أحَدَ الأمرین بغیر شرط اللونیّة یصیر شرطاً للّونیّة عند حدوثِ علّةٍ معینّةٍ وحالةٍ معیّنةٍ للّونیّة، وإنّما یجوز أن یقال: إنّ أحدهما لابعینه شرطٌ فی اللونیّة، لالنفس اللونیّة، بل لاختلاف وجودات اللونیّة، فکذلک إن کان لوجوب

الوجود أحدُ الفصلين لابعينه شرطاً فيجب أن يكون لالأنّه وجوب الوجود، فيكونُ وجوبُ الوجود متقرّراً دونه غير محتاج إليه، ولكنّه شرطٌ لاختلاف عوارض وجوب الوجود وقد قلنا إنّ وجوب الوجود لاتلحقه أحوال مختلفة خارجة عن مقتضى وجوب الوجود، هذا خلفٌ.

ثم اللونيّة حقيقة معلولة، فيجب أن يلحقها شرائط بعد اللونيّة بها توجد مختلفةً، ووجوبُ الوجود لايلحقه شرطٌ بعد وجوب الوجود به‌توجد.

فقد بان أنّه ليس ولا واحدٌ من خاصيّتي الماهيتيّن المذكورتين شرطاً في وجوب الوجود بوجه من الوجوه، لابعينه ولا لا بعينه؛ فقد بطل أن يكون وجود الوجود مشتركاً فيه على أن يكون لازماً، ونقول: ولا على أن يكون ذاتيّاً مقوّماً لماهيّة الشيء. وهذا أظهر، فانّ وجوب الوجود إذا كان طبيعةً بنفسها فليكن «ا» ثم انقسمت في كثيرين: فامّا أن تنقسم في مختلفين بالعدد فقط، وقد منعنا هذا، او تنقسم في مختلفين بالنوع، فتنقسم بفصول فلتكن هي «ب» و «ج»، وتلك الفصول لاتكون شريطة في أن يتقرّر وجوبُ الوجود، وإن لم يكن هناك وجوبُ الوجود لازماً. وهاهنا وهو نفسُ طبيعةٍ مقررّة أظهرُ، فانّ طبيعةَ وجوبِ الوجود إن كانت تحتاج إلى «ب» و «ج» حتّىٰ يكون وجوب الوجود، فطبيعةُ وجوبِ الوجود ليست طبيعةَ وجوب الوجود. هذا خلفٌ.

وليست كطبيعة اللون والحيوان اللذين يحتاجان إلى فصل وفصل حتّى يتقرّر وجودهما، لأنّ تلك طبايع معلولة. وانّما يحتاجان الى الفصول، لافي نفس الحيوانيّة واللونيّة المشتركة فيهما، بل في الوجود. وهاهنا فوجوب الوجود هو مكانُ اللونيّة والحيوانيّة، فكما أنّ ذينك لايحتاجان الى فصول في أن يكونا لوناً او حيواناً فكذلك هذا لايحتاج الى الفصول في أن يكون وجوب‌وجود. ثمّ وجوب الوجود ليس له وجودٌ ثان يحتاج اليه، كما هُناک يحتاج بعد اللونيّة والحيوانيّة إلى الوجود اللازم للّونيّة والحيوانيّة.

فقد ظهر أنّه لایمکن أن یکون وحوب‌الوجود مشترکاً فیه، لا ان کان لازماً لطبیعةٍ ولا ان کان طبیعةً بذاته. فاذاً واجبُ الوجود واحدٌ أیضاً، لا بالنوع فقط او بالعدد اوعدم‌الانقسام اوالتمام، بل‌فی أنّ‌وجوده لیس‌بغیره، وإن‌لم‌یکن من‌جنسه.

ولا یجوز أن یقال: إنّ واجبی‌الوجود لایشترکان فی شیء، کیف وهما یشترکان فی وجوبِ‌الوجود ویشترکان فی البراءة عن الموضوع. فان کان وجوبُ‌الوجود یقال علیهما بالاشتراک فکلامُنا لیس فی معنی منع کثرة ما یقال له واجب‌الوجود بالاسم، بل بمعنی واحد من معانی ذلک الاسم. وان کان بالتواطؤ فقد حصل بمعنیً عامّ عمومَ لازم اوعمومَ جنس. و کیف یکونُ عموم وجوب‌الوجود لشیئَین علی سبیل اللوازم التی تعرض من خارج، واللوازمُ معلولةٌ، ووجوبُ‌الوجود المحض غیرُمعلول.

[فصل ۱۲]

فی‌أنّه بذاته‌معشوق وعاشق ولذیذ وملتذ وأنّ‌اللذّة هی‌ادراک‌الخیر‌الملائم

ولایمکن أن یکون جمال اوبهاء فوق أن تکون الماهیّة عَقلیّةً محضةً، خیریّةً محضةً، عریّةً عن کلّ واحد من أنحاء النقص، واحدةً من کلّ جهة. فالواجبُ الوجود هوالجمال والبهاء المحض، وهو مبدأ کلّ اعتدال، لأنّ کلّ اعتدال هو فی کثرة ترکیب او مزاج فیحدث وحدة فی کثرة، وجمال کلّ شیءٍ وبهاؤه هو أن یکونَ علی مایجبُ له، فکیف جمالُ مایکون علی مایجب فی الوجود الواجب، وکلُّ جمالٍ وملائمةٍ وخیرٍ مدرکٍ فهو معشوقٌ ومحبوبٌ.

ومبدأ ذلک ادراکه، إمّا الحسّی وإمّا الخیالی وإمّا الوهمی وإمّا الظنّی وإمّا العقلی. وکلّما کان الادراک أشدَّ اکتناهاً وأشدَّ تحقّقاً والمدرکُ أجملَ وأشرفَ ذاتاً فاحبابُ القوّة المدرکة ایّاها والتذاذُها به اکثر.

فالواجبُ الوجود ــ الذی هو فی غایةِ الکمال والجمال والبهاء الذی یعقل ذاته بتلک الغایة والجمال والبهاء وبتمام العقل ویتّصل العاقل والمعقول

على انّهما واحدٌ بالحقيقة ــ يكون ذاتهُ بـذاته أعظمَ عاشق ومـعشوق، وأعظم لاذّ وملتذّ. فانّ اللذّةَ ليست إلاّ إدراک الملائم من جهة ماهو ملائم، فالحسيّةُ إحساسٌ بالملائم والعقليّةُ تعقّل للملائم، وكذلک.

فالأوّل أفضلُ مُـدْرِکٍ بـأفضلِ إدراکٍ لأفضل مُـدْرَکٍ، فـهو أفضلُ لاذّ ومُلتذّبه، ويكون ذلک أمراً لايقاس إليه شيءٌ. وليس عندنا لهذه المعـانی أسامـی غيرهذه الأسامي، فمن استبشعها استعمل غيرها.

ويجب أن يعلم أنّ إدراک العقـل للمعقـول أقـوىٰ مـن إدراک الحسّ للمحسوس، لانّه، أعني العقل، يعقلُ ويدرکُ الأمر الباقی الكلّی، ويتّحدبه ويصير هوهو ويدركه بكنهه لابظاهره، وليس كذلک الحسّ للمحسوس.

فاللذّة التی تجب لنا بأن نتعقّل ملائماً هی فوق التی لنابأن نُـحِسَّ مـلائماً، ولانسبةَ بينهما. ولكنّه قد يـفرض أن تكون القـوّة الدرّاكـة لاتستلذّ بـمايجب أن تستلذّ به لعوارض.

كما أنّ المريضَ لايستلذُّ الحلو ويكرهه، لِعارض، فكذلک يـجبُ أن نـعلم من حالنا مادمنا فی البدن. فانّالانجد إذا حصل لقوّتنا العقليّة كما لُها بـالفعل مـن اللذّة مايجبُ للشیء فی نفسه، وذلک لعائق البدن.

ولو انـفردنا عن البدن لكُنّا ــ بـمطالعتِنا ذاتَـنا وقـد صارتْ عالماً عقليّاً مُـطابقاً للموجـوداتِ الحقيقيّة والجمالاتِ الحقيقيّة والكمالاتِ الحقيقيّة واللذيذاتِ الحقيقيّة، متّصلةً بها اتصّالَ معقولٍ بمعقولٍ ــ نَـجِدُ مـن اللذّة والبهـاء مالانهاية له، وسنُوضِحُ هذه المعانیَ بعدُ.

واعلم أنَّ لذّةَ كلّ قوّةٍ فـحصولُ كـمالِهـالها، فـللحسّ المحسوساتُ الملائمةُ، وللغضبِ الانتقامُ، وللرجـاءِ الظفـرُ، ولكلّ شیءٍ مـايخصُّه، وللأنـفسِ الناطقةِ مصيرُها عالماً عقليّاً بالفعل.

فالواجبُ الوجودِ معقولٌ، عُقِـلَ اولم يُـعقَلْ؛ مـعشوقٌ، عُشِقَ اولم يُـعشَقْ؛

لذيد، شُعِرَ بذلک منه اولم يُشعَر.

[فصل ١٣]

فى أنّ واجب‌الوجود كيف يعقل ذاته والأشياء

وليس يجوزُ أن يكون واجبُ‌الوجود يعقلُ الأشياءَ من الأشياء. وإلاّ فذاتُه إمّا منفعلةٌ بمايعقل، فيكونُ تقوّمُها بالأشياء؛ وإمّا عارضٌ لها أن تعقل، فلاتكونُ واجبةَ الوجود من كلّ جهةٍ، وهذا مُحالٌ. ولأنّه كما سنبيّنُ مبدأ كُلّ وجودٍ، فيعقلُ من ذاته ماهو مبدأله. وهو مبدأ للموجوداتِ التامّةِ بأعيانها والموجوداتِ الكائنةِ الفاسدةِ بأنواعها.

ولايجوزُ أن يكونَ عاقلاً لهذه المتغيّراتِ من حيثُ هي متغيّراتٌ، فيكونُ تارةً يعقلُ منها أنّها موجودةٌ غيرُمعدومةٍ وتارةً يعقل منها أنّها معدومةٌ غيرُموجودة، ولكلّ واحدٍ من الأمرين صورة عقليّة على حدة، ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية، فيكون واجبُ الوجود متغيّر الذاتِ.

ثمّ الفاسداتُ إن عُقِلَت بالماهيّة المجرّدةِ وبما يتبعها ممّا لا يشخص لم تُعقَل بماهى فاسدةٌ، وإن عقلت بما هى مقارنةٌ لمادّةٍ وعوارض مادّة ووقت وتشخّص، لم تكن معقولةً، بل محسوسة او متخيّلة. ونحن قدبيّنا فى كتبٍ أُخرىٰ أنّ كلَّ صورة لمحسوس وكلَّ صورةٍ خياليّةٍ فانّما نُدركُها من حيثُ هى محسوسة ونتخيّلها بآلةٍ متجزئةٍ. وكما أنّ إثباتَ كثير من الأفاعيل للواجبِ الوجودِ نقصٌ له فكذلک إثباتُ كثيرمن التعقّلات.

[فصل ١۴]

فى تحقيق وحدانيّة واجب‌الوجود بانّ علمه لايخالف قدرته وارادته وحكمته وحياته فى المفهوم، بل ذلک كلّه واحد فلاتتجزّىٰ لها ذات الواحد المحض

واعلم أنّ الصورةَ المعقولةَ قد تؤخذُ عن الشىء الموجود، كما أخذنا نحن

عن الفلك بالرصد والحسّ صورتَهُ المعقولةَ؛ وقد تكونُ الصورةُ الموجودةُ مأخوذةً عن المعقولةِ، كما أنّا نعقل صورةً مّانخترعُها، ثم تكونُ تلك الصورةُ المعقولةُ محرّكةً لأعضائنا إلى أن نوُجِدَها، فلاتكونُ وُجِدَت فعقلناها، ولكن عقلناها فَوُجِدَتْ.

ونسبةُ الكلّ إلى العقلِ الأوّلِ الواجبِ الوجودِ هوهذا، بأنّه يعقلُ ذاتَه ومايُوجبُه ذاتُه من كيفيّة كونِ الخيرِ في الكلّ فيتبعُ صورتَهُ المعقولةَ صورُ الموجوداتِ على النظامِ المعقولِ عنده، لاعلى أنّها تابعةٌ اتّباعَ الضوءِ للمضيءِ والاسخانِ للحارّ، بل نفسُ وجودِ معقولِ الكلّ عنده هو الخيرُ المحضُ الذى يخصُّه ويعقلُ أنّها معقولاتٌ ذواتُها عللٌ موجدةٌ للكلِ.

ثمّ هذا هوالارادةُ التى تخصُّه، فليست إرادتُه كارادتنا، وهو قصدُمنّا، بعدمالم يكن، لقوّة أُخرىٰ غيرقوّة التصوّر، لكوننا تارةً بالقوّة وتارةً بالفعل، وكونِ قوانا مختلفةً، واحتياجِنا في إصدار مايخصُّنا إلى استعمالِ قوىً مختلفةٍ؛ وأمّا واجبُ الوجودِ إن كان مبدأ للكّل فلايجوزُ أن يكون غيرهذه الجهة، فانّه إن كان يعقل الكلّ ولايعقل أنّها منه ومنسوبة اليه، فيعقل الكلّ من الكلّ، لامن ذاته، وقدمنعنا هذا. فاذاً كان يعقل الكلَّ على أنّه منه فى رتبته ومعقوله ومعشوقه ولذيذ عنده، مثلما أو ضحناه. فعقله للكلّ على الجهةالتى تخصّه هى إرادةٌ، لاشىءآخر.

وهذه الجهةهى أن يعقلَ ذاتهمبدأ للكلّ بالقصدالثانى، فعقلُ الكلَّ بالقصد الثانى، ومعقولُه بالحقيقة واحدٌ، وذاتهُ منسوبةٌ إلى الكلّ نسبةَ المبدأ، وهذا حياته. فانّ الحياة التى عندنا تكمل بادراك وفعلٍ هوالتحريكُ ينبعثان عن قوّتين مختلفتين، وقدصحّ أنّ نفسَ مدركه وهو مايعقلهعن الكلّهو سببُ الكلّ، وهو بعينه مبدأ فعله، وذلك ايجادُ الكلّ. فمعنى واحد منه هو إدراك وتهيّؤ للايجاد. فالحياة منه ليست تتمُّ بقوّتين، ولا الحياة منه غيرالعلم، ولاشيءٌ من ذلك غيرذاته.

وأيضاً فانّ الصورة المعقولةَ التى تحدثُ فينا فتكونُ سبباً للصورة الموجودة الصناعيّة، لوكانت بنفسِ وجودِها كافيةً لأن تتكوّنَ منها الصورةُ الصناعيّةُ بأن تكون صوراً هى بالفعل مبادٍ لماهى له صورٌ، لكانَ المعقولُ عنه ماهو بعينه القدرة، ولكن ليس كذلك؛ بل وجودُه لايكفى فى ذلک، لكن يحتاج إلى إرادةٍ متجدّدةٍ منبعثةٍ من قوّةٍ شوقيّةٍ يتحركُ منهامعاً القوّةُ المحرّكة، فتحرّكُ العصبَ والأعضاءَ الآليّةَ، ثمّ تحرّكُ تلک الآلاتِ، فلذلک لم تكن نفسُ وجودِ هذه الصورة المعقولة قدرةً ولا إرادةً، بل عسى القدرةُ فينا عند المبدأ المحرّک.

وأمّا واجبُ‌الوجود فلايجوزُ أن تكونَ ذاتُه حاملةً لارادة او قدرة غير الماهيّة اوقوى مختلفة فى الماهيّة هى غير الماهيّة المعقولة التى هى ذاته؛ فانّها إن كانتْ واجبةَ الوجود كان واجبُ الوجود اثنين، وإن كان ممكن الوجود كان واجب‌الوجود ممكن الوجود من جهة، وقد ابطلنا هذا.

فاذاً ليس ارادتُه مغايرةَ الذاتِ لعلمه ولامغايرةَ المفهوم لعلمه، وقد بيّنا أنّ العلمَ الذى له هو بعينه الارادةُ التى له، وكذلک سنبيّن أنّ القدرةَ التى له هى كونُ ذاتِه عاقلةً للكلّ عقلاً هو مبدأ الكلّ، لا مأخوذاً عن الكلّ، ومبدأ بذاته لا متوقّفاً على وجود شيءٍ، وأنّ القدرةَ ليستْ صفةً لذاته ولا جزءًا من ذاته، بل المعنى الذى هوالعلمُ له هو بعينه القدرةُ له.

فبان أنّ المفهومَ من الحياةِ والعلمِ والقدرةِ والجودِ والارادةِ المقولاتِ على واجبِ الوجود مفهومٌ واحدٌ، وليستْ لاصفات ذاته ولااجزاء ذاته.

وأمّا الحياةُ على الاطلاق والعلم على الاطلاق والارادة على الاطلاق فليست واحدة المفهوم، ولكن المطلقات متوهّمة والموجودات غير مطلقة، بل لكلّ مايجوز أن يكون له. وإنّما كلامنا فى أمره والعلم والقدرة التى يجوزُ أن يوصفَ بها الواجبُ الوجود، وإذا كان كذلک كان وجودُ لوازمه الصادرة عنه هو وجوب وجودها، وأيضاً هو علمه بوجوب وجودها.

[فصل ۱۵]

فى اثبات واجب الوجود

لاشکَّ أنّ هنا وجوداً، وکلّ وجود فامّا واجب وامّا ممکن؛ فان کان واجباً فقد صحَّ وجودالواجب وهوالمطلوب؛ وإن کان ممکناً فانّا نبیّن أنّ الممکن ینتهی وجوده إلی واجبالوجود.

[فصل ۱۶]

فی أنّه لایمکن أن یکون لکلّ ممکن الوجود علّة معه ممکنة الی غیرنهایة

وقبل ذلک فانا نقدّمُ مقدّماتٍ. فمن ذلک أنه لایمکن أن یکون فی زمان واحد لکلّ ممکن الذات علل ممکنة الذات بلانهایة، وذلک لأنّ جمیعها إمّا أن یَکون موجوداً معاً وامّا أن لایکون موجوداً معاً.

فان لم یکن موجوداً معاً لم یکن الغیر المتناهی فی زمان واحد. ولکن واحد قبل الآخر او بعد الآخر، وهذا لانمنعه.

وامّا أن یکون موجوداً معاً ولا واجبُ وجود فیها فلایخلو: إمّا أن تکون تلک الجملةُ بماهی تلک الجملةُ واجبةَ الوجودِ بذاتها، او ممکنةَ الوجود فی ذاتها. فان کانت واجبةَ الوجود بذاتها وکلٌّ واحدٍ منها ممکنَ الوجود یکونُ الواجبُ الوجود یتقوّمُ بممکناتِ الوجود، هذا محال؛ وامّا إن کانت ممکنةَ الوجود بذاتها فالجملةُ محتاجةٌ فی الوجود إلی مفید الوجود. فامّا ان یکون خارجاً منها او داخلا فیها.

فان کان داخلاً فیها: فامّا أن یکون کلُّ واحد واجبَ الوجود ــ وکان کلُّ واحد منها ممکنَ الوجود ــ هذا خلف. وإمّا أن یکون ممکنَ الوجود فیکون هو علّةً للجملة ولوجود نفسه لأنّه أحد الجملة. وماذاتهُ کافٍ فی أن یوجد ذاته، فهو واجبُ الوجود، وکان لیس واجبَ الوجود، هذا خلفٌ.

فبقی أن یکونَ خارجاً عنها. ولایجوزُ أن یکون علّةً ممکنة، فانّا جمعنا کلّ

علّةٍ ممكنةِ الوجودِ في هذه الجملةِ، فهي إذاً خارجةٌ عنها وواجبةُ الوجود بـذاتها. فقد انتهتِ الممكناتُ الى علّةٍ واجبة الوجودِ، فليس لكلّ ممكن علّةٌ ممكنةٌ معه.

وأقولُ أيضاً: إنّ هذا يتبيّنُ بما فـي كـتبٍ أُخـرىٰ أنّ وجـود العلل الغير المتناهية في زمانٍ واحدٍ محالٌ، ونحن لانطوّلُ الكلامَ بالاشتغالِ بذلك.

[فصل ۱۷]

في أنّه لايمكن أن يكون الممكنات في الوجود بعضها علّة لبعض على الدور في زمان واحد وإن كان عددها متناهياً

ولنُقدّم مقدّمةً أُخرىٰ فنقولُ: إن وضع عدد متناهٍ من ممكناتِ الوجـود بعضُها علّةٌ لبعض في الدور فهو أيضاً محالٌ. ويـبيّن بـمثل بـيان المسألة الأُولىٰ، ويخصُّه أنّ كلَّ واحدٍ منها يكون علّةً لوجودِ نفسِه ومعلولاً لوجود نفسه، وحـاصل الوجود عن شيءٍ إنّما يحصل بعد حصوله بالذات؛ وما توقّف وجودُه على وجـودِ ما لا يُوجدُ إلاّ بعد وجوده، البعديّةَ الذاتيّةَ، فـهو مُـحالُ الوجـودِ. وليس حـالُ المتضايفين هاكذىٰ،فانّهما معاً في الوجود، وليس يتوقّفُ وجـودُ أحـدهما ليكون بعد وجود الآخر، بل يوجدهما معاً العلّةُ الموجبةُ لهما والمعنى الموجب ايّـاهما. فان كان لأحدهما تقدّمٌ وللآخر تأخّرٌ، مثل الأب والابن، فتقدّمُه من جهةٍ غير جهة الاضافة، فانّه يتقدّمُ من جهةِ حصول الذات، ويكونان معاً من جهة الاضافة الواقـعة بعد حصول الذات. ولو كان الاب يتوقّفُ وجـودهُ على وجـود الابـن، والابـنُ يتوقف على وجود الأب ثمّ كانا ليسا معاً بل أحدهما بالذات بعدُ، لكان لايوجدُ ولا واحدٌ منهما، وليس المحالُ هو أن يكونَ وجودُ مـايُوجَدُ مع الشيء شرطـاً فـي وجوده، بل وجود مايوجد عنه وبعده.

[فصل ۱۸]

في التجرّد لاثبات واجب الوجود، وبيان أنّ الحوادث تحدث بـالحركة ولكن تحتاج الى علل باقية وبيان الأسباب القريبة المحرّكة وأنّها كلّها متغيّرة

وبعد هاتين المقدّمتين فانّا نبرهنُ بأنّه لا بدَّ من شيءٍ واجبِ الوجودِ؛ وذلک لانّه إن كان كلُّ موجودٍ ممكناً فامّا أن يكونَ مع إمكانه حادثاً اوغير حادثٍ.

فان كان غيرَ حادثٍ فامّا أن يتعلّق ثبات وجودِه بعلّةٍ اويكون بذاته، فان كان بذاته فهو واجبٌ، لاممكنٌ؛ وإن كان بعلّة، فعلّتُه معه لامحالة، والكلامُ فيه كالكلامِ فى الأوّل، فانّه إن لم يقف عند علّةٍ واجبةِ الوجودِ حصلت عللٌ ومعلولاتٌ ممكنةٌ؛ إمّا بغير نهايةٍ وإمّا دائرةً، وقد أبطلنا هما جميعاً، فقد بطل إذاً هذا القسم.

وإن كان حادثاً، وكلُّ حادثٍ فله علّةٌ مع حدوثه، فلايخلو: إمّا أن يكونَ حادثاً باطلاً مع الحدوث لايبقى زماناً، وإمّا أن يبطل بعد الحدوث بلافصل زمان، وإمّا أن يكونَ بعد الحدوثِ باقياً.

والقسمُ الاوّل محالٌ ظاهرُ الاحالةِ، والقسمُ الثانى أيضاً محالٌ. وذلک لأنّ الآناتِ لاتتالىٰ، وحدوثُ أعيانٍ واحدةً بعد أُخرىٰ متتاليةٍ متباينةٍ فى العدد لاعلى سبيل الاتّصال، كما فى الحركة، يُوجِبُ تتاليَ الآناتِ، وقد بطل ذلک فى العلم الطبيعىّ. ومع ذلک فليس يمكنُ أن يقالَ: إنّ كلَّ موجودٍ هو كذلک؛ فانّ فى الموجودات موجوداتٍ باقيةً بأعيانها، فلنفرض الكلام فيها فنقولُ: إنّ كلَّ حادثٍ فله علّةٌ فى حدوثه وعلّةٌ فى ثباته، ثمّ يمكنُ أن تكونا ذاتاً واحدةً، مثل القالب فى تشكيل المآء، ويمكنُ أن تكونا شيئين، مثل الصورة الصنميّة، فانّ مُحدِثَها الصانعُ، ومُثْبِتَها يبوسةُ جوهرِ العنصر المتخذةمنه

[فصل ۱۹]

فى بيان أنّ كلّ حادث فثباته بعلّة لتكون مقدّمة معينة فى الغرض المذكور قبله

ولايجوزُ أن يكونَ الحادثُ ثابتَ الوجود بعدَ حدوثه بذاته، حتّىٰ يكونَ اذا حدث فهو واجبٌ أن يوجد ويثبت لابعلّةٍ فى الوجودِ والثباتِ، فإنّا نعلم أنّ ثباته و وجوده ليس واجباً بنفسه، فمحالٌ أن يصير واجباً بالحدوث الذى ليس واجباً بنفسه ولاثابتاً بنفسه. وأمّا بعلّة الحدوث فانّما كان يجوزُ لو كانتِ العلّةُ باقيةً معه.

وآمّا إذا عُدمت فقد عُدم مقتضاها، وإلاّ فسواءٌ وجـودها وعدمـها فـي وجـود مقتضاها، فليست بعلّة.

ولنزد هذا شرحاً فنقول: إنّ هذه الذاتَ قبل الحدوثِ قـد كـانت لاممتنعةً ولا واجبةً، وكانت ممكنةً، فلا يخلو: إمّا أن يكون إمكانُها بشرط ذاتها ولذاتها، او إمكانها بشرط أن تكونَ معدومةً، او إمكانها هو فى حال أن تكونَ موجودةً. ومحالٌ أن يكونَ إمكانُها بشرط عدمها، لأنّها ممتنعةٌ أن توجد مـادامت مـعدومةً ويشترط لها العدم، كما انّها مادامت موجودةً فهى، بشرط أنّها موجودةٌ، واجبةُ الوجود.

فبقى أحد الأمرين: فامّا أنّ الامكان أمر فى طبيعتها وفـى نـفس جـوهرها فلاتزايلها هذه الحقيقة فى حال، وإمّا فى حال الوجود بشرط الوجـود. وهذا وإن كان محالاً، لانّا إذا اشترطنا الوجود وجب، فليس يضرُّنا فى غرضنا. ولكنّ الحقّ أنّ ذاتها ممكنة فى نفسها، وإن كانت باشتراط عدمها ممتنعة الوجـود وبـاشتراط وجودها واجبة.

وفرقٌ بين أن يقال: وجودُ زيدٍ الموجود واجبٌ، وبين أن يقال: وجودُ زيـد مادام موجوداً فانّه واجبٌ. وقد بيّن هذا فى المنطق. وكذلك فرقٌ بين أن يقال: إنّ ثباتَ الحادثِ واجبٌ بذاته وبين أن نقول إنّـه واجـبٌ بشرط «مـادام مـوجوداً». والأوّل كاذبٌ والثانى صادقٌ، بما بيّنّا. فـاذاً إذا رفـع هذا الشرط كـان ثـباتُ الموجودِ غيرَ واجبٍ.

واعلم أنّ ما أكسبه الوجودُ وجوباً أكسبه العدمُ امـتناعاً، ومـحال أن يكون حال العدم ممكناً ثم يوجد حال الوجود واجباً. بل الشىء فى نفسه مـمكنٌ ويـعدم ويوجد. وایّ الشرطين اشترط عليه دوامه صار مع شرط دوامه ضروريّاً لاممكناً، ولم‌يتناقض؛ فانّ‌الامكانَ باعتبارِذاته، والوجوبَ‌اوالامتناعَ‌باعتبارِشرطٍ لاحق‌به.

فاذا كانت الصورة كذلک فليس للممكن فى نـفسه وجـودٌ واجـبٌ بـغير اشتراط البتة، بل مادام ذاتهُ تلك الذاتَ لم تكن واجبةَ الوجودِ بالذاتِ، بل بالغير

وبالشرط، فلم يزل متعلّق الوجود بالغير. وكلُّ مااحتيج فيه الى غير وشرطٍ فهو يحتاجُ إلى سببٍ. فقد بان أنّ ثباتَ الحادثِ و وجوده بعد الحدوث يُفيدُ الحدوثَ بسببٍ يمدّ وجودَه، وأنّ وجودَه بنفسه غيرُ واجبٍ.

وليس لأحدٍ من المنطقيّين أن يعترضَ علينا فيقولَ: إنّ الامكانَ الحقيقيَّ هو الكائنُ في حالِ العدمِ للشيءِ، وإنّ كلَّ ماوُجِدَ فوجودُه ضروريٌّ؛ فان قيل له: «ممكنٌ» فبا شتراك الاسم،

فانّه يقالُ له: قد بيّنّا في كتبنا المنطقيّة أنّ اشتراطَ العدمِ للممكن الحقيقيّ اشتراطٌ غيرُ صحيحٍ في أن يجعل جزء حدّ للممكن، بل هو أمرٌ يتفق ويلزمُ الممكنَ في أحوالٍ، وبيّنا أنّ الموجودَ ليس ضروريّاً، لأنّه موجودٌ، بل بأن يشترط شرطٌ، وهو إمّا وضع الموضوع، او المحمول، او العلّة والسبب، لانفس الوجود، فينبغي أن تتأمّل ماقلناه في الكتب المنطقيّة، فتعلم أنّ هذا الاشتراط غير لازم، فان نظرنا هيهنا هو في الواجب بذاته والممكن بذاته، فان كان الحصولُ يُلحِقهُ بالضروريّ الوجودِ، فانّ العدمَ أيضاً يُلحِقُه بالضروريّ العدمِ، ولايحفظ عليه الامكان، فانّه كما أنّه متىٰ كان موجوداً كان واجباً أن يكون موجوداً، مادام موجوداً، كذلك متى كان معدوماً كان واجباً أن يكون معدوماً، مادام معدوماً؛ لانّ نظرنا هيهنا في الواجب بذاته والممكن بذاته، ونظرنا في المنطق ليس كذلك.

فبيّن من هذا أنّ المعلولاتِ مفتقرةٌ في إثباتِ وجودها الى العلّة، كيف وقد بيّنا أنّه لاتأثير للعلّة في العدم السابق، فانّ علّته عدمُ العلّة وأن يكون هذا الوجودُ بعد العدم، فانّ هذا من المستحيل أن لايكون إلاّ هاكذا، فانّ الحادثاتِ لايمكنُ أن يكونَ لها وجودٌ إلاّ بعد عدمٍ، فالمتعلّقُ بالعلّة هو الموجودُ الممكنُ في ذاته، لالشيءٍ من كونه بعد عدم اوغير ذلك. فيجب أن يدومَ هذا التعلقُ، فيجبُ أن تكونَ العللُ التي لوجود الممكن في ذاته من حيثُ وجودِه الموصوفِ مع المعلول.

فاذقد اتّضحت هذه المقدّماتُ فلابدَّ من واجبِ الوجودِ، وذلك لأنّ الممكناتِ إذا وُجِدَت وثَبَتَ وُجُودُها كان لها عللٌ لثباتِ الوجودِ، ويجوزُ أن تكونَ تلك العللُ عللَ الحدوثِ بعينها إن بقيت مع الحادثِ، ويجوزُ أن تكون عللاً أُخرىٰ، ولكن مع الحادثاتِ، وتنتهي لامَحالَة إلى واجبِ‌الوجودِ. إذ قد بيّنا أنّ العلل لاتذهبُ إلى غير النهاية ولاتدور. وهذا فی ممکناتِ الوجود التی لاتُفرَضُ حادثةً أولىٰ وأظهر.

فان تشكّك متشكّكٌ وسأل فقال: إنّه لمّا كان إنّما يثبتُ الممكنُ الحادثُ بعلّة، وتلك العلةُ لاتخلو امّا أن تكونَ دائما علةً لثباته اوحدث كونُها علّةً لثباته، فان كانت دائماً علّةً لثباته وجب أن لايكون الممكنُ حادثاً، و وضعناه حادثاً؛ وإن حدث كونُها علّةً لثباته فيحتاجُ أيضاً كونُها علّةً لثباته والنسبة التی لها اليه إلی علّة أُخرىٰ لثباته بعد العلّة المحدثة لهذه النسبة، فانّ النسبة التی بينهما قدكانت لسببٍ ما، فيجبُ أن يدوم ويبقىٰ بسببٍ، والكلامُ فی الأُخرىٰ كالكلام فی الأُولىٰ. هذا بعينه يُوجِبُ وضعَ العللِ الممكنةِ الحادثةِ معاً بلانهاية.

فنقول فی جواب هذا: انّه لولا سبب شیء من شأن ذلک الشیء أن يكون حدوثه بلاثبات اوثباته على سبيل الحدوث والتجدد على الاتصال فيلزم منه العلل المحدثة دائماً على الاتصال من غير أن يظهر وضع علل مثتبة له لكان هذا الاعتراض لازماً.

[فصل ٢٠]

فی انتهاء مبادی الكائنات الی العلل المحرّكة حركة مستديرة مقدّمة لذلک فی أنّ الطبيعة كيف تحرّک وأنّها تحرّک لأسباب تنضم إليها وانّها كيف تحدث

وأمّا هذا فهو الحركة، وخصوصاً المكانيّة وخصوصاً المستديرة، وإنّما وجودها من حيث هو قطع مسافة، منها شیء كان، وشیء يكون، وليس فی شیءٍ

من الآناتِ منه شيءٌ موجودٌ، ولكن طرفه، وانّما اتّصاله باتّصال المسافة.

وأمّا ماسببُه؟ فأسبابُه ثلاثةٌ: ١ ــ قسر ب ــ وطبيعة ج ــ وإرادة. ولنبدأ بتفهيمِ حالِ الطبيعةِ منها، فنقولُ: إنّه لا يصحُّ أن يقالَ: إنّ الطبيعةَ المحرّكةَ سببٌ لشيءٍ من الحركاتِ بذاتها، وذلک لأنّ كلَّ حركةٍ فهو زوالٌ عن كيفيّةٍ، اوكم، او أين، اوجوهر، اووضع. وأحوالُ الأجسامِ بل الجواهرُ كلّها إمّا أحوالٌ منافيةٌ وإمّا أحوالٌ ملائمةٌ؛ والأحوالُ الملائمةُ لاتزول عنها الطبيعةُ وإلاّ فهي مهروبٌ عنها بالطبع،لامطلوبةٌ؛ فبقي أنّ الحركةَ الطبيعيّةَ هي إلى حالةٍ ملائمةٍ عن حالٍ غيرِ ملائمةٍ.

فاذاً الطبيعةُ نفسُها ليست تكونُ علّةَ حركةٍ مالم يقترن بها أمرٌ بالفعل، وهو الحال المنافيةُ، وللحال المنافية درجاتُ قُربٍ وبُعدٍ عن الحالِ الملائمةِ؛ فكلُّ درجةٍ تتوهّم من القربِ والبعد إذا بلغها تعيّن عندها الحركةُ بعدها، فتكونُ تلك الحركةُ التي في ذلك الجزء علّتُها الطبيعيّةُ هي حالةٌ غيرُ ملائمة في درجةٍ موصولةٍ.

وكما أنّ هذه العلّةَ تتجدّدُ دائماً ويكونُ ما مضى علّةً لما يُستأنفُ في الحدوثِ على الاتّصالِ كذلك الحركةُ؛ فتكونُ إذاً علّة الحركةِ يحدثُ شيءٌ منها عن شيءٍ منها على الاتّصالِ، ولايبقىٰ منها شيءٌ ويُطلَبُ علّةٌ مُبقيةٌ لها، ويكونُ مااوجبه هذا الاعتراض.

[فصل ۲۱]

مقدّمة اخرى في أنّ المتحرّک بالارادة متغيّر الذّات وكيف يتولّد تغيّره

وأمّا الحركةُ الارادّيةُ فانّ عللها امورٌ إراديّةٌ كليّةٌ ثابتةٌ، وإرادةٌ بعد إرادةٍ، لتصوّرٍ بعدَ تصوّرٍ؛ فالارادةُ الكليّةُ إذا انضم تصوّر أينيّة أجزاء المتحرّک لزمها، كالنتيجةِ للمقدّماتِ، تصوّرُ أينيّة بعدها وإرادةُ تلک الأينيّة، فتتبعها الحركةُ.

وكما يتجدّدُ في نفسِ المحرّکِ تصوّرٌ وارادةٌ كذلک يتجدّدُ في المتحرک حركةٌ بعد حركةٍ، ويكونُ كلُّ ذلک على سبيلِ الحدوثِ لاعلى سبيلِ الثباتِ؛ ويكونُ هناک شيءٌ واحدٌ ثابتٌ دائماً، وهو الارادةُ الكليّةُ ها هنا، كما كانتِ

الطبيعةُ هناک، وأشياءُ تتجددُ، وهی تصوّراتٌ وإراداتٌ مختلفةٌ، كما كـا ن هناک اختلاف مقدار القرب والبعد، ويكون جميعها على سبيل الحدوث. ولولا حدوثُ أحوالٍ على علّةٍ باقيةٍ بعضُها علّةٌ لبعضٍ على الاتصالِ لما أمكن أن تكونَ حـركةٌ، فانّه لايجوزُ أن يلزم عن علّةٍ ثابتةٍ أمرٌ غيرُ ثابتٍ.

وأنت تعلم من هذا أنّ العقلَ المجرّدَ لايكونُ مبدأً قريباً لحركةٍ، بل يـحتاجُ الى قوّةٍ أخرىٰ من شأنها أن تتجدّدَ فيها الارادةُ وتتخيّل الأيـنات الجـزئيّة، وهذا يُسَمّى النفسَ؛ وأنّ العقلَ المجرّدَ إن كان مبدأ الحركة فيجبُ أن يكونَ مبدءاً آمـراً اومتمثلاً او متشوقاً اوشيئاً ممّا أشبه هذا؛ وأمّا مباشراً للتحريک فكلاّ؛ بل يجبُ أن يُباشِر التحريکَ بالارادةِ مامن شأنِه أن يتغيّر بوجهٍ مّا وتحدثَ فيه إرادةٌ بعد إرادةٍ على الاتّصال.

وقد اشار الفيلسوف فی كتاب «النفس» إلى أصلٍ يُنتفعُ به فی هذا المعنىٰ، إذقـال: «إنّ لذلک، اى العقــلِ النظرىّ، الحكم الكلّی؛ وأمّــا لهـــذا، اى العقلِ العملیّ، فالأفعالُ الجزئيةُ والتعقّلاتُ الجزئيةُ. وليس هذا فی أرادتنا فقط، بلوفـی الارادةِ التی تحدثُ عنها حركةُ السّماء أيضاً».

[فصل ۲۲]

فی أنّ القوّة القسرية يحدثُ عنها اختلافُ أحوال حين تحرّکُ

وأمّا الحركة القسريّة: فان كان المحرّکُ يلازمها فعلتّها حـركةُ المحـرّک وأفعاله، وعلّةُ عليّتها آخر الأمر طبيعةٌ او إرادةٌ؛ فانّ كلَّ قسرٍ يـنتهي إلى طبيعـةٍ او إرادةٍ؛ وإن كان المحرّکُ لايلازمها، بـل كـان التحـريکُ على سبيلِ زجّ اودفـع اوفعل شیء ممّا يشبه هذا فالرأیُ الحقيقـیُّ الصوابُ فـی ذلک هو أنّ المحـركَ يُحدِثُ فی المتحركِ قوّةً إلى جهةِ تـحريكه غالبةً قـوّةَ الطبيعـةِ، وأنّ للمتحـرّکِ بحسبِ تلک القوّة المحرّكِةِ الداخلةِ مكانـاً يـنتحيه لولا مـعاوقةُ القـوّة الطبيعيّة واستمدادُها من مصاكّة المآء والهوآء وغير ذلک ممّا يـتحرّکُ فـيه مـدداً يــوهنُ

القوّةَ الغريبةَ، فحينئذٍ تستولي القوّةُ الطبيعيّةُ، وتُحدثُ حركةً مائلةً من تجاذبِ القوّتين احدهما إلى جهة القوّة الطبيعيّة.

ولولا حالُ مصادمةِ المتوسّطِ وكسرهِ للقوّةِ الغريبةِ لكانت القوّةُ الطبيعيةُ لاتستولي عليها البتةَ إلاّ بعدَ بلوغِها الغايةَ التي يوجبُها تناهي كلّ قوّةٍ جسمانيّةٍ. وكلُّ قوّةٍ محرّكةٍ على الاستقامةِ فسكونُها في تلك الغاية، لأنّ تلك الحركة تطلبُ ذلك السكونَ، فاذا بطل الميلُ واندفع الجاذبُ عن تلك القوّة بموافاتِها مكانَها المطلوبَ عادتِ القوّةُ الطبيعيّةُ إلى فعلِها إن وهنت القوّةُ بتمامِ فعلِها اوبأسبابٍ أُخرىٰ.

وإنّما حكمنا بهذا الحكمِ، لأنّ القوّةَ الغريبةَ لولا أنّها استولت على القوّة الطبيعيّة لما قهرت ميلَها؛ ثمّ لايجوزُ أن يستحيلَ المغلوبُ غالباً والغالبُ مغلوباً إلاّ بورود سبب على أحدهما او كليهما، و محالٌ أن يتوهّم أنّ القوّة العرضيّة تبطل بذاتها، فلايجوزُ أن يكونَ شيءٌ من الأشياء يبطلُ بذاتِه اويُوجَدُ بذاتِه، بعد أن يكونَ له ذاتٌ تُثبَتُ وتُوجَدُ؛ فالقوّةُ الطبيعيّة إنّما تعودُ غالبةً على القوّة العرضيّة بمعاوق ينضمُّ إليها، وذلك أنّ المعاوقَ يُعاوِقُها معاوقةً بعدَ معاوقة تكونُ مقاومةً لما يتحرّكُ فيه، فيكونُ لذلك تأثيرٌ في القوّة الغريبة بعد تأثير. وقد شبعنا الكلام في ذلك حيثُ تكلّمنا الكلامَ المبسوطَ على الأحوال كلّها، فانّ القوّةَ القسريّةَ حالُها في إيجابِ الحركةِ بتجدُّدِ الأُيون عليها حالُ الطبيعةِ إلى أن تبطل.

فان قال قائلٌ: إنّا نرىٰ الماءَ تبطل حرارتُه المستفادةُ بذاتها، لانّها عرضيّةٌ.

فانّا نقولُ له: كلاّ، بل كانتِ الحرارةُ تثبتُ قوّتُها في الماء لحضورِ علّتها المجدّدة لقوّتها دائماً؛ فاذا بطلت علّتُها وتجديدُها فيه الحرارةَ شيئاً بعد شيء أقبل عليها بردُ الهواء والقوّةُ المبرّدةُ في الماء، فابطلاها، وكانا قبل يعجزانِ عن إبطالها، لحضورِ القوّة المسخّنة المجدّدةِ دائماً بسخونةٍ بعد سخونةٍ، وتسخّنِ الهواء المماسّ لذلك الماء مع الماء.

فقد بان إذاً أنَّ شيئاً ثباتُه على سبيل الحدوث فهو الحركةُ، وأنّ له علّةً إنّما تكونُ علّةً بالفعل لحدوثٍ متجدّدٍ يعرضُ في حالٍ لها، وتكونُ له ذاتٌ باقيةٌ بالعدد متغيّرةُ الاحوال،ولولا أنّها متغيّرةُ الأحوال لم يحدثْ عنها تغيّرٌ، ولولا أنّ لها ذاتاً باقيةً لم يحدث عنها اتّصالُ التغيّر، وعلى أنّه لابدَّ للتغيّر من حاملٍ باق.

فقد انكشفتِ الشبهةُ المسئول عنها، إذظهر أنّ علل ثَباتِ الحادثاتِ تنتهى إلى علل أُولىٰ لهاثباتُها من جهةٍ ماهى عللٌ هو بالتجدّدِ والحدوثِ، والمتصرم من أحوالها مع ذاتها علّة للمتجدّد، وليس يحتاجُ إلى علّةٍ ثابتةٍ لذاتِ المعلولِ، فيؤدّى الأمر إلى إثبات علل غيرِ متناهيةٍ معاً، بل الحركةُ تُقربُعلّةَ فعلٍ مّا اوعلّةَ اتّصالِ الحوادثِ إلى معلولاتِها وتُبعِدُها عنه، وللقربِ حدٌّ وللبعدحدٌ، وبينهما عرضٌ، وفى هذا العرضِ تكونُ نسبةٌ مّا ثابتةٌ، وان كان ثباتُها لازماً للتغيّرِ. فتلك النسبةُ الثابتةُ علّةٌ لثباتِ مايحدثُ فى هذه النسبة الثابتة، مثلُ وجودِ الشمسِ فوقَ الأرضِ، لكونِ النهارِ او زوالِ العشىّ، فانّ معنى أنّ الشمسَ فوقَ الأرضِ واحدٌ فى جميع النهارِ، وإن كان على سبيل تغيّر وانتقال من مكانٍ، فيكونُ معنىً واحدٌ حصّله التغيّرُ وثبتَ على التغيّرِ فلايحتاجُ إلى علّةٍ أُخرىٰ ثابتةٍ، وثبت التغيّرُ بتغيّره. على هذه الجهةِ يكون حال الحادثات.

فقد بان أيضاً من هذا أنّه لابدّ فى اتّصالِ الكونِ من حركةٍ متّصلةٍ، ولايتّصل غيرُ المكانيّة، ومن المكانيّة غيرُ المستديرة؛ فان كان كونٌ كانت حركةً متّصلةً لامحالةَ.

[فصل ٢٣]

فى جميع صفات واجب الوجود

فلنرجع الى الغرض الأوّل فنقولُ: إنّه قدظهر لنا انّ شيئاً واجبُ الوجود أوّلاً بذاته، وأنّه واحدٌ من وجوه، لأنّه غيرُ منقسمِ الذاتِ بالكميّة، ولا بالصورة والموادّ، ولابأجزاء الحدّ، ولأنّه لايمكنُ أن يكونَ وجودُه بغيره.

فهو واحدٌ من جهةِ الفردانيّة، لأنّ ماهيتَهُ له فقط؛ ولامشاركَ له فى النوع؛ ولانّه أيضاً تامّ الذاتِ من كلّ وجهٍ، فلانقصانَ فيه يُكَثِّرُ وحدانيّتَه.

وهو حقّ، وهو عقلٌ محضٌ، لانّه ماهيّته مُجرّدةٌ عن المادّة، ولأنّه صورةُ نظامِ الكلِ، اى مبدأ حكيم؛ وأنّه ليس يعقلُ الأشياءَ لأنّها موجودةٌ؛ بل تُوجَدُ الأشياءُ لأنّه يعقلُها؛ وأنّه ليس يعقلُها على أنّها معقولاتُه بالقصدِ الأوّلِ، فتتكثر ذاته؛ بل هو واحدٌ يعقل بالقصدِ الأوّلِ ذاتَه الحقّ، فيكونُ عَقَلَ بالقصدِ الثانى ماذاتُه مبدأله، وذلك لأنّه يعقلُ ذاتَه مبدءاً لكلّ وجودٍ، فيعقلُ كلَّ وجودٍ.

وأنّه مُنزّهٌ عن تعقّلِ الفاسداتِ، وعن تعقّل الأعدام، كالشرّ والنقص، فانَّ مُتعقّلَ العدمِ ومُدركَ العدمِ إنّما يتعقّلُه إذا كانَ بالقوّة، فانّ البصير إنّما يرى الظلمةَ إذا كان بصيراً بالقوّة، لابالفعل،

وبيّن أنّه خيرٌ محضٌ، لأنّه وجودٌ صرفٌ. ومُعطى كلّ وجودٍ، لالعوض، بل للجودِ، فانّ كلَّ عوضٍ فهو جزاءٌ ومنفعةٌ لكُلّ فعل، ومافُعِلَ للجزاءِ فليس فِعْلُه جوداً محضاً، بل أخذاً وإعطاءً، والجودُ المحضُ هو الفعلُ الكائنُ لالعوض، وكلّ طالبِ عوضٍ منتفعٌ ناقصٌ. فالأوّلُ يُعطى الوجودَ للجودِ، ولأنّه خيرٌ محضٌ، ولأنّ وجودَه وجودٌ يفضلُ على ذاته. فليس إنّما يجبُ منه وجودُ ذاته؛ بل كلّ وجودٍ، لكمالِ منزلِته فى الوجودِ.

وليس إنّما يُعطِى الوجودَ بأنّه هو،انّما هو هولاعطاءِ الوجود، حتّىٰ يكونَ إعطاءُ الوجود علّةً لوجوده وكمالاً وسبباً تماميّاً؛ كلاّ، فانّه لاسببَ له من وجهٍ، على ما أوضحنا.

ولا أيضاً وجودُ الموجوداتِ عنه على نحوٍ خالٍ عن الارادةِ، فتكونَ تابعةً لوجوده من غيرِ أن تكونَ هناك إرادةٌ وجودٌ؛ وهذا محال، لأنّه يعقلُ ذاتَه مبدءًا للكلِ، وإلاّ فذاتُه غيرُ معقولةٍ على ماهى عليه. فاذاً يعقلُ أنَّ الكلَّ كائنٌ عنه، ويعقلُ عنه أنّه مبدأ كُلّ خَير، وأنّ إعطاءَ الوجود خيرٌ، فهو لامحالةَ راض بوجودٍ يُوجَدُ

الكلُّ عنه، مُريدٌ له.

فلو أنّه كان يلزمُ عنه الكلُّ لا من الجهة التى يعقلُ الكلَّ ويرضىٰ به ــ حتّىٰ يكونَ مثلاً كواحدنا، إذا وقع منه الظلُّ على مريض مِنْ غيرِ إرادةِ منفعةٍ ودفع عنه ضرر الشمس، رضى بذلک؛ والراضى منه نفسهُ، والمُظِلّ جسمُه ـ لكان منقسماً.

بل الحقُّ أمرٌ بين الأمرين، وهو أنّ الكلّ يلزمُه مع رضاه وإرادته لوجودِ الكلّ منه تبعاً عنه، فلا وجودهُ لأجل مايوجد عنه، ولا وجودُ الكلّ عنه على سبيلِ التبع الذى لا إرادةَ فيه البتة، وقد قلنا: إنّ إرادتَه تَعقّلُهُ الخيرَ الكائنَ عنه علىٰ نظامِه فقط، لاقصدٌ كقصدنا.

ولأنّ الأوّلَ يعقلُ ذاتَه خيراً محضاً فهو متعشّقٌ ذاتَه وملتذٌ بذاتِه، لا على سبيلِ لذّتِنا الانفعالية، بل لذّةٌ فعلّية هى جوهر الخير المحضِ، وهذه حياتُه الحقيقيةُ.

وبان أنّ قدرته وحياتَه وعلمَه واحدٌ؛ وإذا كانت له إضافاتٌ إلى الموجوداتِ الكائنةِ عنه فليستْ مُقوِّمَةً لذاتِه، بل تابعةٌ له.

[فصل ٢٤]

فى الدلالة على أنّ هذا المأخذ من البيان أىّ مأخذهو، واستيناف المأخذ المعتاد، وفى تعريف الفرق بين الطريق الذى مضى وبين الطريق الذى يستأنف.

إنّا أثبتنا الواجبَ الوجود لامن جهة أفعاله ولامن جهة حركته، فلم يكن القياسُ دليلاً، ولا أيضاً كان برهاناً محضاً. فالأوّلُ ليس عليه برهانٌ محضٌ، لأنّه لاسببَ له، بل كان قياساً شبيهاً بالبرهانِ، لانّه استدلالٌ من حالِ الوجودِ أنّه يقتضي واجباً، وأنّ ذلک الواجبَ كيفَ يجبُ أن يكونَ.

ولا يمكنُ أن يكونَ من وجوهِ القياساتِ الموصلةِ الى إثباتِ العلّةِ الأُولىٰ وتعريفِ صفاتِه شيءٌ أوثقَ وأشبهَ بالبرهان من هذا البرهانِ، فانّه وإن لم يفعل شيئاً

ولم يظهر منه امرٌ، يمكنُ بهذا القياسِ أن يُثبَتَ بعد أن يُوضَعَ إمكانُ وجودٍ مّا كيف كان. فلنُوْرِدِ الآنَ ماهو المشهورُ فی إثباتِه، وهو طريقُ الاستدلالِ، وخصوصاً من الحركةِ، ونسلكُ السبيلَ التی سلكها «الفيلسوفُ» فی كتابيه الكليين، أحدُهما فی كليّاتِ الأمورِ الطبيعيّة، وهو «السماع الطبيعی» والثانی فی كليّاتِ أُمور ما بعدَ الطبيعةِ، وهو كتابُ «مابعدَ الطبيعةِ».

[فصل ۲۵]

فی إثباتِ المحرّكِ لكلّ حركة، وأنّه غيرُ المتحرّكِ

فنقولُ: أوّلاً، إنّ كلّ جسمٍ متحركٍ فانّ له فی حركته علّةً. أمّا المتحركُ بأسبابٍ من خارجٍ، مثلُ المدفوعِ والمجذوبِ. والمدار يُدْفَعُ من جانبٍ ويُجتَذبُ من جانبٍ، فالأمر فی أنّ حركتَه من غيره ظاهرٌ.

وأمّا الذی لایُریٰ ولا يُعرفُ له مُحرّكٌ من خارجٍ فلنبُرهن علی أنّ حركتَه من غيره، ولنختر لذلک براهينَ ثلاثةً:

أوّلها: أنّ الأجناسَ فی الأشياء المركّبة يمكنُ أن تتجرّدَ عن جنسيّتها، ويُعتبر لها ماتصير به أنواعاً. بل أشخاصاً، لا بفصولٍ بل بنفسِ طبيعتِها. مثال ذلک أنّ الجسمَ جنسٌ فی المعقولاتِ للانسانِ والفرسِ وأنواعِ الحيوانِ والنباتِ وغير ذلک؛ ولأنّ كلَّ واحدٍ منها له مادّةٌ حاملةٌ للكميّة، فتلک المادّةُ مع تلک الكميّة جسمٌ أيضاً.

والجسمُ هومقولٌ عليه وعلی نظيره، مثل الثانی، قولَ النوعِ الأوّلِ، لاقولَ الجنسِ، وذلک لأنّ تلک المادّةَ مع تلک الصورة غيرُ مختلفٍ فی الاثنين لشیءٍ داخلٍ فی ماهيّته. نعم قديقترنُ بكلّ واحدٍ منهما شیءٌ خاصٌّ مثلاً، أحدُهما معه حرارةٌ والآخرُ معه برودةٌ، ولكنّهما خارجانِ عن ذاتي الشيئين، وإن كانَ لايخلو منهما.

مثلُ أنّ البياضَ نوعٌ آخرُ يقالُ علی بياضِ الثلج وبياضِ الجصّ، ولا يُوجِبُ اقترانُ البياض بذينک وما أشبههما ضرورةً ولا خُلُوُّهُ عنهما أن يقترنَ

البياضُ بالفصولِ، لأنّ حقيقـةَ البياضيّة حصلت لهما وتـمّت، لكنّهـا لاتـقومُ إلاّ مقارنةً لحامل تتقرّرُ فيه.

كذلک الجسميّةُ قدتمّت وانتهت، لكنّها تقارنُ أُموراً لاتخلو عنها، فهكذى يمكُن أن يُحالَ طبيعةُ الجنسِ فـي المركـبّاتِ حتّىٰ يكونَ نـوعاً آخـر، وإذا أُحيلَ هكذا لم يكن حينئذٍ جنساً، بل مادّةً، وكذلک إذا أُحيلَ الفصلُ نوعاً بنفسِه لم يكن حينئذ فصلاً، بل صورةً.

وأمّا الجسمُ الذى هو الجنسُ فليس مركّباً من مادّةٍ وكـميّةٍ، بـل جـوهر له الأبعادُ كلّها فهذا هو الجنسُ. والفرقُ بينهما أنّ الجسمَ إذا أُحيلَ فجُعِلَ مادّةً كان جزءًا من قوامِ الجواهرِ المحسوسةِ، فلم يَجز أن يقالَ عليهـا. ولذلک لايـجوزُ أن يقالَ: إنّ الانسانَ مجرّدُ نفسٍ مادّةٍ مع كميّةٍ، بل يقال فيه مادّةٌ مع كميّةٍ، وقـد لخصّنا هذا وحققّناه فى كتاب البرهان.

ولولا أنّ الجسميّةَ طبيعةٌ بنفسِها متقرّرَةٌ من جهةٍ ماهى جسميّةٌ باعتبار مادّةٍ ذاتِ كميّةٍ لماجاز أن ينتقلَ الجسمُ من الجماديّـةِ إلى النباتـيّة ومـن النباتـيّة إلى الحيوانيّة، فاذا هو شيءُ موجودٌ موضوعٌ تَمَّ وضعُه دونَ محمولاتِه، ثم يـحملُ عليه المحمولاتُ، والطبيعةُ النوعّيةُ بل الشخصيّةُ هى التى بهذه الحال.

فامّا فى البسائط فليس يمكن أن يُرَدَّ طبيعةُ الجنس إلى النوعيّة، مثلاً ليس حالُ اللونِ من البياضِ حالَ الجسميّة من الانسانِ، فانّ الجسميّةَ يمكنُ أن يـجعل جزءًا من قوامِ الانسانِ له انفرادُ قوام في ذاتِه وإن كان مقارناً لغيره. وأمّـا اللونـيّةُ فلا يمكنُ أن تقرّرَ لها ذاتٌ إلاّ أن تُنَوَّعَ بالفصول التى تلحقها.

ولاتجد فى البياض لونيّةً وشيئاً آخر غير اللونيّة منهما كـان البياضُ، كـما من الجسم الذى بمعنى المادّةِ التى لها كميّة ومـن صورةٍ أُخـرىٰ ليستْ بـجسميّةٍ يكونُ الانسانُ.

وإذا كان هذا هكذا لم يمكن أن تفرد للّونيّة طبيعةٌ منوّعةٌ تشتركُ فيها لونيّةُ

البياضِ والسوادِ، ويمكنُ ذلک للجسميّة.

وإذا قررّنا هذا فنقولُ: إنّ الجسمَ لو كـان مـتحرّكاً بـذاته لكان كـلُّ جسمٍ متحركاً. فاذاً كلّ جسمٍ متحرّكٍ فله علّةٌ تُحَرّكُهُ.

ولا ينقض هذا قولُ القائل: إنّ البياضَ لو كـان اللونُ الذى يُـقارنُه بـياضاً لذاته لكان كلُّ لونٍ بياضاً. فاذاً كلّ لون فانّما تبيُّضه بعلّةٍ، وهذا محالٌ.

وذلک أنّ اللونيّةَ المطلقةَ لايصيرُ لهـا فـى الوجـود نـوعيّةٌ، حتّىٰ يكونَ اختلافُها بعدَ اللونيّة لعللٍ خارجةٍ عن الذاتِ فانّما يعقلُ مفرداً عند العقلِ فـيُوجدُ عند العقلِ له عللٌ فى الاختلافِ خارجةٌ، وهى الفصولُ، فانّ الفصولَ فى التعقّـل كأشياءِ خارجةٍ عن طبيعةِ الجنسِ، وأمّا فى الوجودِ فلايكونُ فى البسائطِ كذلک، وفى المركّباتِ وقد نُقِلَت طبيعةُ الجنس إلى طبيعةٍ نوعيّةٍ، فـتكونُ حينئذٍ الفصولُ عللاً صوريّة خارجة عن ذاتِ الطبيعةِ الجنسيّة.

فاذا تقرّرَ هذا فبيّن أنّ الجسميّةَ فى الوجود تلحقُه عللٌ تـجعلُ هذا الجسمَ متحرّكاً دون ذلک الجسمِ فـى الوجـودِ، لافصول فـى التوهّم، فكلٌّ مـتحرّكٍ متحرّكٌ بعلّته.

وأمّا البرهانُ الثانى فانّه لوكان الجسمُ متحرّكاً لذاته لما كان توهُّم أمرٍ فـى غيره، أيّ أمر كان، يوجبُ أن‌تبطل الحركة عن ذاتِه، وتـوهُّم السكونِ فـى جـزئه توهُّم أمرٍ فى غيره، وهو يُوجبُ بطلانَ الحـركةِ عن ذاتـه، فـليس الجسمُ مـتحرّكاً لذاته، فاذاً للجسم محرّک.

والبرهانُ الثالثُ أنّ الحركةَ أمرٌ يحدثُ دائماً، وكلُّ حادثٍ فله علّةٌ مـحدثةٌ. فكلُّ حركةٍ لها علّةٌ محدثةٌ، وهذا هو المحرّکُ. فامّا أن يكونَ هو المتحرّک نـفسه او شىء غيره، ولا يجوزُ أن يكونَ هو المتحرک نفسه، لأنّ المحرّکَ من جهـةِ مـا هو محرّکٌ هو مفيدٌ لوجود الحركةِ، والمتحركُ مـن جهـةِ مـا هو مـتحرّکٌ هو مستفيدٌ لوجود الحركةِ. ولايجوزُ أن يكونَ شىء واحدٌ من جهةٍ واحدةٍ مـفيداً قـد

حصل بالفعل ومستفيداً هو بالقوّة.

فاذاً الجسمُ يجبُ أن يتحركَ بشيءٍ ويُحرّك نفسه أن يتحرك لاعن غيره بشيء، فيكونُ المحرّكُ صورتَه والمتحركُ جسميّته ومادّته، وهذه الصورةُ تسمّى القوّةَ.

ولنزد هذا شرحاً فنقولُ: إنّ للحركة ذاتاً حاملةً وللحركة ذاتاً فاعلةً، إذ كلُّ حادثٍ فله علّةٌ فاعلةٌ؛ والحاملُ والفاعلُ لايختلفانِ من جهةِ أنّ كلَّ واحدٍ منهما مبدأً للشيء ومحتاجٌ إليه فى كونه، بل يختلفانِ بأنّ الفاعلَ يُعطى الوجودَ مبايناً لذاته، بالذاتِ، لابالعرضِ.

مثلُ الطبيبِ يعُالِج نفسَه ويَتعالجُ عن نفسِه، ولكن يُعالجُ بأنّه طبيبٌ، ويَتعالجُ بأنّه مريضٌ، والصحّةُ تحدثُ بالطبيبِ لامن جهةِ أنّه طبيبٌ، بل فى المريض؛ فانّ الطبيبَ نفسٌ، والمريضَ بدنٌ، ولكن يُقالُ بالعرضِ: إنّ الطبيبَ صحّ.

كذلك الحالُ فى كلّ علّةٍ فاعلةٍ وعلّةٍ حاملةٍ، فانّهما إنّما يفترقانِ من جهةِ النسبة إلى الكائن. والذى عنه الكونُ غيرُ الكائن ومباينٌ له، والذى فيه الكونُ مقارنٌ للكائن وحاملٌ له.

واذا كان هذا هكذا لم يمكنْ أن يكونَ شىءٌ واحدٌ علّةً لحدوثِ الحركةِ وعلّةً لقبولِ الحركةِ، فيكونُ شىءٌ واحدٌ فيه الحركةُ بالذات وليستْ فيه الحركةُ إلاّ بالعرضِ، وهذا محالٌ. فقد اتضح وبان أنّ ذاتَ المحرّك غيرُ ذاتِ المتحرّك،

وإن كان جسمٌ متحركاً لامن شىءٍ خارج عنه فظاهرٌ أنّه إمّا أن يتحرك بتمامِه عن تمامِه، وهذا محالٌ، فانّه يجعلُ الفاعلَ والمنفعلَ شيئاً واحداً، وإمّا أن يتحركَ بتمامِه عن بعضِه، وهذا يجعلُ ذلك البعضَ متحرّكا، وإمّا أن يتحركَ بعضُه عن تمامِه، فيجعلُ هذا أيضاً بعضاً منه محرّكاً ومتحرّكاً، ثمّ كيف يختلفُ التمامُ والبعضُ فى هذا المعنى البتة. وإمّا أن ينحرّك بعضُه عن بعضِه، فيفترق فيه المتحرّكُ والمحرّكُ.

ولايجوزُ أن يكونَ البعضانِ متشابهي الصورة والمعنى، وإلاّ فلا اختلافَ بينَهما فى وجوبِ الفعلِ والانفعالِ، فلا يجوزُ إذاً أن تكونَ أبعاضُه من القسمةِ الكميّة، بل من قسمةِ المادّةِ والصورة، فيكونُ الجسمُ والمادّةُ قابلاً للحركة، من صورةٍ فيه اوهيئة، اوما شِئتَ سميّتَه، فاعلاً للحركةِ، وهذا هو القوّةُ.

وأمّا أنّ فى كلّ جسمٍ مبدأ حركة فأمرٌ بيّناه فى تلخيصنا لكتاب السماء والعالم وكتاب السماع الطبيعىّ، ولايحتاجُ اليه فى هذا الموضِع.

[فصل ۲۶]

فى إثبات محرّك غير متحرّك ولا متغيّر

فقد ظهر من هذه البراهينِ أنّ كلَّ جسمٍ متحركٍ فحركتُه عن علّةٍ، لاعن ذاته. والآن فانّا ندّعي دعوىً أُخرىٰ فنقولُ: إنّ العللَ المحرّكةَ متناهيةٌ إلى علّةٍ لاتتحركُ، وذلك أنّه لوكان كلُّ متحركٍ عن محرّكٍ متحرّكٍ لذهبتِ العللُ فى زمانٍ واحدٍ إلى غير نهايةٍ، واجتمع مِن جملتها جسمٌ غير متناهٍ بالفعلِ فقد بان فى العلومِ الطبيعية استحالة هذا. فاذاً فى كلّ نوع من المحرّكاتِ مُحرّكٌ أوّلُ غير مُتحرّكٍ.

[فصل ۲۷]

فى اثبات دوام الحركة بقول مجمل

فنقولُ الآن: إنّ الحركةَ يجبُ أن تكونَ دائمةً، وقد فرغنا فى ما سلف عن إثباتِ هذا. ولكنّا نريدُ أن نسلكَ طريقاً آخر، فنقولُ: إنّ الحركةَ لوكانتْ حادثةً بعد مالم تكن أصلاً، فامّا ان تكون علّتاها الفاعليّةُ والقابليّةُ لم تكونا فحدثتا، اوكانتا ولكن كان الفاعلُ لايحرّك والقابلُ لايتحرّك اوكان الفاعلُ ولم يكن القابلُ، اوكان القابلُ ولم يكن الفاعلُ.

ونقولُ قولاً مجملاً قبلَ العود إلى التفصيل: إنّه إذا كانتِ الأحوالُ من جهةِ العللِ كما كانت ولم يحدث البتة أمرٌ لم يكنْ كان وجوبُ كون الكائن عنها على ما

كان فلم يجز أن يحدث كائن البتة. فان حدث أمر لم يكن فلا يخلو: إمّا أن يكونَ حدوثُه على سبيلٍ ما يحدثُ دفعةً لا لقرب من علّةٍ وبعد، او يكون حدوثُه على سبيل ما يحدثُ لقربِ علّتِهِ او بعدها.

فامّا القسمُ الأوّلُ فيجبُ أن يكون حدوثُه بحدوثِ العلّةِ غير متأخر عنها البتة، فانّه إن تأخّر او كانتِ العلّةُ غيرَ حادثةٍ لزم ما قلنا في الأوّل من وجوبِ حادثٍ غير العلّةِ، وكان ذلک الحادثُ هو العلّةَ القريبةَ، فان تمادى الأمرُ على هذه الجهةِ وجبتْ عللٌ وحوادثُ دفعةً غير متناهيةٍ معاً. وهذا ممّا عرفنا الأصلَ الموصلَ إلى إبطاله، [فبقى ان لا تكون العلل الحادثة كلّها دفعةً لا لقرب من علّة اولى اوبعد] فبقى أنّ مبادئَ الكونِ تنتهي إلى قُربِ علل او بعدها، وذلک بالحركة.

فاذاً قدكان قبلَ الحركة حركةٌ، وتلک الحركةُ أوصلت العلل إلى هذه الحركة فهما كالمتماسّين، وإلاّ رجع الكلامُ إلى الرأسِ في الزمانِ، وذلک أنّه إن لم تتماسّه حركةٌ كانتِ الحوادثُ غيرُ المتناهية منها في آنٍ واحدٍ، واستحال ذلک، بل وجب أن يكونَ واحدٌ قد قرب في ذلک الآن بعدَ بُعدٍ او بعدَ قُربٍ، فيكون ذلک الآنُ نهايةَ حركة غير تلک تؤدّي إلى هذه. فيكونُ الحركةُ التي هي علّةٌ قريبةٌ لهذه الحركةِ مماسّةً لها.

والمعنىٰ في هذه المماسّةِ مفهوم على أنّه لا يمكن أن يكونَ زمانٌ بين حركتين، ولا حركةَ فيه، فانّه قد بان لنا في الطبيعيّات أنّ الزمانَ تابعٌ للحركةِ. ولكنّ الاشتغالَ بهذا النحو من البيان يعرّفنا أن كان حركةٌ، ولا يعرّفنا أنّ تلک الحركةَ علّةٌ لحدوثِ هذه الحركةِ.

فقد ظهر ظهوراً واضحاً أنّ الحركةَ لاتحدثُ بعد مالم تكن إلاّ بحادثٍ، وذلک الحادثُ لايحدثُ إلاّ بحركةٍ مماسّةٍ لهذه الحركةِ، ولانبالي ايَّ حادث كان ذلک الحادثُ، قصد من الفاعل، او إرادة، او علم، اوآلة، او طبع، اوحصول وقتٍ

اوفقَ للعملِ دونَ وقتٍ، اوتهيّؤ واستعداد من القابل لم يكن؛ فانّه كيف كان حدوثُه متعلّقٌ بالحركة لايمكن غير هذا.

[فصل ۲۸]

فی بیان ذلک بالتفصیل

فلنرجع الآن الی التفصیل فنقولُ: إن كانتِ العلّةُ الفاعلةُ والقابلةُ مُوجودتَي الذات، ولافعل ولاانفعال فيهما فيحتاجُ إلى وقوعِ نسبةٍ بينهما تـوُجِبُ الفعلَ والانفعالَ: إمّا من جهةِ الفاعِل، مثلُ إرادةٍ موجبةٍ للفعلِ، او طبيعةٍ موجبةٍ للفعلِ، اوآلةٍ، او زمانٍ؛ وإمّا من جهةِ الانفعالِ القابِل، مثلُ استعدادٍ لم يكن؛ اومن جهتهما جميعاً، مثلُ وصولِ أحدهما إلى الآخر. فقد وضح أنّ جميع هذا بحركةٍ.

وأمّا إن كان الفاعلُ موجوداً ولم يكن قابلٌ البتة، فهذا محال. أمّا أوّلاً فلأنّ القابلَ، كما بيّنا، لايحدثُ إلاّ بحركةٍ، فيكونُ قبلَ الحركةِ حركةٌ؛ وأمّا ثانياً فلانّه لايمكنُ أن يحدثَ مالم يتقدّمه وجودُ القابل، وهو المادّةُ، ولنبرهن على هذا

[فصل ۲۹]

مقدمة إلى الغرض المذكور وهو أنّ كلّ حادثٍ فله مادّةٌ متقدّمةٌ لوجوده

فنقولُ: إنّ كلَّ كائن فيحتاجُ أن يكونَ قبلَ كونه ممكنَ الوجودِ فى نفسِه، فانّه إن كان ممتنع الوجود فى نفسِه لم يكن البتّة وليس إمكانُ وجودِه هو أنّ الفاعل قادرٌ عليه، بل الفاعلُ لايقدرُ عليه إذا لم يكن هو فى نفسِه ممكناً.

ألا ترىٰ أنّا نقولُ: إنّ المُحالَ لايُقدَرُ عليه، ولكنّ القدرةَ على ما يمكن أن يكونَ، فلو كان إمكانُ كونِ الشيء فى نفس القدرة عليه كان هذا القولُ كأنّا نقولُ: إنّ القدرةَ إنمّا تكونُ على ما عليه القدرةُ، والمحالُ ليس عليه القدرةُ، لأنّه ليس عليه قدرةٌ.

وما كنّا نعرفُ أنّ هذا الشيءَ مقدورٌ عليه او غيرُ مقدورٍ عليه بنظرنا فى نفسِ الشيءِ، بل بنظرنا فى حالِ قدرة القادرِ عليه هل عليه قدرةٌ ام لا.

فان أشكَلَ علينا أنّ هذا مقدورٌ عليه او غيرُ مقدورٍ عليه لم يمكنّا أن نعرفَ ذلک البتّة، لأنّا إن عرفنا ذلک من جهة أنّ الشيءَ محالٌ اوممكنٌ، وكان معنى المحالِ هو أنّه غيرُ مقدورٍ عليه ومعنى الممكن أنّه مقدورٌ عليه، كنّا عرفنا المجهولَ بالمجهولِ، فبيّنٌ واضحٌ أنّ معنى كونِ الشيءِ ممكناً في نفسِه هو غيرُ معنى كونه مقدوراً عليه وإن كانا بالذاتِ واحداً. وكونُه مقدوراً عليه لازمٌ لكونه ممكناً في نفسِه، وكونُه ممكناً في نفسِه هو باعتبار ذاتِه، وكونُه مقدوراً عليه باعتبارِ إضافتِه إلى موجده.

فاذا تقرّرَ هذا فانّا نقولُ: كلُّ حادثٍ فانّه قبلَ حدوثه إمّا أن يكونَ في نفسه ممكناً أن يُوجَدَ، او مُحالٌ أن يُوجَدَ؛ والمُحالُ أن يُوجَدَ لايُوجَدُ، والممكنُ أن يُوجَدَ فقد سَبَقَهُ إمكانُ وجودِه. فلا يخلو إمكانُ وجودِه من أن يكونَ معنىً معدوماً او معنىً موجوداً، ومُحالٌ أن يكونَ معنىً معدوماً، وإلاّ فلم يَسبِقهُ إمكانُ وجودِه. فهو إذاً معنىً موجودٌ، وكلّ معنىً موجودٍ فامّا قائم لافي موضوعٍ وإمّا قائمٌ في موضوعٍ؛ وكلُّ ماهو قائمٌ لافي موضوع فله وجودٌ خاصّ لايجبُ أن يكونَ به مضافاً، وإمكانُ الوجود إنّما هو بالاضافةِ إلى ما هو إمكانُ وجودٍ. فليس إمكانُ الوجودِ جوهراً لا في موضوعٍ، فهو إذا معنىً في موضوعٍ وعارضاً لموضوعٍ؛ ونحن نُسمّي إمكانَ الوجود قوّةَ الوجود،ونُسمّي حاملَ قوّة الوجودِ والذى فيه قوّةُ وجودِ الشيءِ موضوعاً وهيولىٰ ومادّةً وغير ذلک. فاذا كان حادثٌ فقد تقدّمتهُ المادّةُ.

[فصل ٣٠]

مطلب آخر نافع في ذلک

وهو أنّه لايجوزُ أن يكونَ لعدمِ الفاعِل. وامّا إن وُضِعَ أنّ القابلَ موجودٌ والفاعلَ ليس بموجودٍ، فالفاعلُ مُحدَثٌ ويلزمُ أن يكونَ حدوثُه بعلّةٍ ذاتِ حركةٍ، على ما وصفنا.

وأيضاً مبدأ الكلّ ذاتٌ واجبةُ الوجودِ، وواجبٌ ما يوجد عنه، وإلاّ فله حالٌ

لم تكن، فليس بواجبِ الوجودِ من جميع جِهاتِه، فان وُضِعَتِ الحالُ الحادثةُ لا فـي ذاتِه، بل خارجةً عن ذاتِه، كما يَضَعُ بعضُهم الارادةَ، فالكلامُ على حُـدوثِ الارادةِ عنها ثابتٌ هل هو بارادةٍ، او طبع، اولأمر آخر، أيّ أمـر كـان؟ ومـهما وُضِعَ أمـرٌ حدث لم يكن، فامّا أن يوضع حادثاً في ذاته وإمّا غير حادثٍ فـي ذاتـه، بـل شيءٌ مبائنٌ لذاته، فيكونُ الكلامُ ثابتاً، وإن حدِث في ذاته كان ذاته متغيّراً، وقـد وضع أنّ واجبَ الوجودِ بذاته واجبُ الوجودِ من جميع جهاتِه.

وأيضاً إذا كان هو عند حدوثِ المبايناتِ عنه كما كـان قـبلَ حـدوثها، ولم يعرض البتة شيءٌ لم يكن، وكان الأمرُ على ما كـان، ولم يُـوجَد عنه شيءٌ، فـليس يجبُ أن يوجد عنه شيءٌ، بل الحال والامرُ على ما كان، فلابدَّ مـن تـميز لوجـوبِ الوجود وترجيحِ الوجود عنه بحادثٍ لم يكن حين كان ترجيحُ العدم عنه والتعطيلُ عن الفعلِ، فليس هذا أمراً خارجاً عنه، فانّا نتكلمُ في حدوثِ الخارج عنه نفسِه.

والعقل بأوّل فطرته يشهدُ أنّ الذاتَ الواحدةَ إذا كانت مـن جميع جهـاتِها كما كانت وكان لا يوجدُ عنها قـبلُ شيءٌ، وهو الآن كـذلك، فـالآن أيضاً لا يـوجد عنها شيءٌ. فاذا صار الآن يوجد عنها شيءٌ فقد حدث في الذات قصدٌ او إرادةٌ او طبعٌ اوقدرةٌ وتمكّنٌ لم يكن. ومن انكر هذا فقد فارق مقتضىٰ عقله، فـانّ الممكنَ أن يوجد وأن لا يوجد، لا يخرج إلى الفعل ولا يترجحّ له أن يوجد إلاّ بسبب.

وأمّا هذه الذات فقد كانت ولا تـرجّح ولا يـجب عنهـا هذا الترجّـح [وإذا كانت هذه الذات التي هي للعلّة كما كانت ولا ترجّح ولا يجب عنهـا هذا الترجيح ولا داعي ولا مصلحة ولا غير ذلک[1]]، والا فلابدّ من حادثٍ مـوجبٍ للترجيح فـي هذه الذاتِ إن كانت هي العلّة الفاعليّة. وإلاّ فان كـانت نسبتُهـا إلى ذلک الممكن على ما كان قبل فلم تحدث لها نسبةٌ أُخرىٰ، فيكونُ الأمرُ بحاله ويكونُ الامكانُ امكاناً صرفاً بحاله. وإذا حدثت لها نسبةٌ فقد حدث أمرٌ ولا بدَّ من أن يحدث لذاته

١ ــ الشفا، الالهيات، ص ٣٧٧، طبع القاهره، ١٣٨٠.

وفى ذاته، فانّها إن كانت خارجةً عن ذاته كان الكلامُ ثابتاً ولم تكن هى النسبةَ المطلوبةَ، فانّا نطلبُ النسبةَ الموقعةَ لوجود كلّ ماهو خارجٌ عن ذاته بعد مالم يكن أجمع. فان كانت هذه النسبةُ مباينةً له فَليست هى النسبة المتوقّعة، ثمّ كيف يمكنُ أن يحدثَ فى ذاته شىءٌ وعمّن يحدثُ. يمكنُ أن يحدثَ فى ذاته شىءٌ وعمّن يحدثُ؟ وقد بان أنّ الواجبَ الوجود بذاته واحدٌ، فترىٰ أنّ ذلك عن حادثٍ منه؟ فتكون ليستِ النسبةُ المطلوبة، لأنّا نطلبُ النسبةَ الموجبةَ لخروج الممكنِ الأوّل إلى الفعلِ، او هو عن واجبِ وجودٍ آخر؟ وقد قيل: إنّ واجبَ الوجودِ واحدٌ. وعلى أنّه إن كان عن آخر فهو العلّةُ الأُولىٰ، والكلامُ فيه ثابتٌ.

[فصل ۳۱]

فى أنّ ذلک لم يكن يقع لانتظارِ وقتٍ ولايكون وقت أولىٰ من وقت

ثم كيف يجوزُ أن يتميز فى العدم وقتُ تركٍ و وقتُ شروعٍ، وبماذا يُخالفُ الوقتُ الوقت، ثمّ لايخلو أن يكونَ حدوثُ ما يحدثُ عن الأوّلِ بالطبع، اولغرض فيه، او بالارادةِ. فان كان بالطبع فقد تغيّر الطبعُ، وان كان بالغرض فقد تغيّر الغرضُ، وإن كان بالارادة فامّا أن تكونَ الارادةُ نفسَ الايجادِ او غرض ومنفعة بعده.

فان كان المرادُ عينَ الايجادِ لذاته فلم لم يوجد قبلُ؟ أتراه استصلحه الآن او حدث وقتُه اوقدر عليه الآن؟ ولا نعتبرُ بقول القائل: «انّ هذا السؤالَ باطلٌ». لأنّ السؤالَ فى كلّ وقتٍ عائدٌ؛ بل هذا سؤالٌ حقٌ، لأنّه فى كلّ وقتٍ عائدٌ ولازمٌ.

وإن كان لغرضٍ ومنفعةٍ فمعلومٌ أنّ الذى هو للشىءِ بحيثُ كونُه ولا كونُه بمنزلةٍ واحدةٍ فليس بغرضٍ؛ والذى هو للشىء بحيثُ كونُه أولىٰ فهو نافعٌ، والحقّ الأوّلُ كاملُ الذاتِ لاينتفعُ بشىءٍ.

[فصل ۳۲]

فی أنّه یلزمُ علی وضع هؤلاء المعطّلة أن یکونَ المبدأ الاوّلُ سابِقَ الزمانِ والحرکةِ بزمانٍ

وأیضاً فانّ الأوّلَ بماذا یسبقُ أفعالَه الحادثةَ، ابذاته او بالزمان؟ فان کان بذاته فقط فقد مثل الواحد للاثنین، وإن کانا معاً کحرکة المتحرّک بأن یتحرّک بحرکةِ مایتحرّکُ عنه فیجبُ أن یکونَ کلاهما محدثین، الأوّل القدیم والأفعال الکائنة عنه.

وإن کان قد سبق لابذاته فقط، بل بذاتِه وبالزمان، فان کان وحده ولا عالم ولا حرکة ـــ وتدلّ «کان» علی أمر مضیٰ ولیس الآنَ- فقد کان کونٌ قد مضیٰ قبل أن خلق الخلق، وذلک الکونُ هو متناهٍ ـــ فقد کان إذاً زمانٌ قبل الحرکة والزمان، لأنّ الماضي إمّا بذاتِه وهو الزمانُ؛ وإمّا بالزمانِ وهو الحرکةُ وما فیها ومعها، وهذا خلفٌ.

فان لم یسبق بأمر هو ماضٍ للوقتِ الأوّل من حدوثِ الخلق فهو حادثٌ مع حدوثه، وکیف لایکونُ سبق علی أوضاعهم بأمر ماضٍ للوقتِ الأوّلِ من الخلقةِ، وقد کان ولا خلق، وکان وخلق، ولیس «کان ولا خلق» ثابتاً عند کونه «کان وخلق»، ولا کونه قبل الخلق ثابت مع کونه مع الخلق. ولیس «کان ولا خلق» نفس وجوده وحده. فانّ ذاتهُ حاصلةٌ بعد الخلق، ولا «کان ولا خلق» هو وجودُه مع عدم الخلق بلا شيءٍ ثالثٍ؛ فانّ وجودَ ذاته حاصل بعد الخلق، وعدمَ الخلق موصوفٌ بانّه کان ولیس الآن.

وتحت قولنا «کان» معنیً معقولٌ، دونَ معقولٍ للأمرین، لأنّک إذا قلتَ: «وجودُ ذاتٍ، وعدمُ ذاتٍ»، لم یکن مفهوماً منه السبقُ، بل قد یصحُّ أن یفهَم معه التأخیرُ، بل إنّما یُفهَمُ السبقُ بشرطٍ ثالثٍ؛ فوجودُ الذاتِ شيءٌ، وعدمُ الذاتِ شيءٌ، و «کان» شيءٌ موجودٌ غیرُ المعنیین.

وقد وُضِعَ هذا المعنىٰ للخالق ممتدّاً لاعن بدايةٍ، وجوّز فيه أن يخلق قبل أيّ خلق توهّم خلقاً، وإذا كان هٰكذا كانت هذه القبليّةُ مقدّرةً مكمّمةً؛ وهذا هو الذى نسمّيه الزمانَ. إذتقديرُه ليس بتقدير ذىوضعولا ثباتٍ، بل على سبيل التجدّد.

ثمّ إن شئتَ فتأمّل أقاويلَنا الطبيعيّةَ، إذ قد بيّنا أنّ ما كان ثَباتُه وقَوامُه فى المادّةِ وليس بغير واسطةٍ، فليس هو مقداراً لنفسِ المادّةِ، ولا بواسطةِ هيئةٍ قارّةٍ، كالحرارة والبرودةِ، فتكونُ كميّةً لها أوّلاً؛ فانّ الهيئاتِ القارّةَ لاتتقدّرُ بهذا، وهى كميّةٌ؛ إذ الهيئةُ غيرُ قارّةٍ، والهيئةُ الغيرُ القارّة هى الحركةُ. فاذا تحقّقتَ علمتَ أنّ الأوّلَ سبق الخلقَ عندهم، ليس سبقاً مطلقاً، بل بزمانٍ ومعه حركةٌوأجسامٌ اوجسمٌ.

[فصل ۳۳]

فى أنّه لايجوز أن يكون أوّل آن

وأيضاً فانّه كيف يكونُ الزمانُ حادثاً حتّىٰ يمكن أن يحدث الحركةُ وكلّ آن فهو بعدَ قبلٍ وقبلَ بعدٍ، فهو حدٌّ مشتركٌ بين أمرين يلزمه كلاهما دائماً.

وما يبيّن هذا أنّه قدبيّن أنّ وجودَ الآنِ وجودُ الطرفِ، وليس شيئاً مقولاً بذاته، وكذلك جميعُ نهاياتِ المقادير، وإذا كان كذلك فالآن لامحالة طرفُ شىءٍ داخل فىالوجود لامحالة، لأنّ أحد المتضايفين إذا وُجِدَ بالفعل، فيجبُ أن يكون الآخرُ وجد لامحالة؛ والمستقبلُ لم يوجد، فيجبُ أن يكونَ الآن لامحالة طرفاً للماضى.

ولايشبه الآنُ النقطةَ فى أنّها قدتنفصلُ وقد تكونُ حدّاً مشتركاً، لأنّها فىالحالين قديكونُ ما هو طرفٌ لها موجوداً، والآنُ لايكونُ ماهو طرفٌ له قد وجد إلاّ الماضى، فيكونُ أفنى الماضى وأنهاه.

وأمّا الحركةُ فأنّها وإن ابتدأت بطرفٍ لايتّصلُ بحركةٍ قبلها، فالسببُ فى ذلك أنّ الحركة ليست بذاتها كماً، بل قد تتقدّر إمّا بالمسافةِ وإمّا بالزمانِ. فطرفُها إمّا من الزمانِ، ويكون هو بالذاتِ طرفاً للزمانِ الماضى وقدصحّ به

وجودُه؛ وإمّا من المكانِ، فيكونُ طرفاً للمسافةِ الصحيحةِ الوجودِ، وبعد هذا فانّ مبدأ الحركةِ من أحدِ الأمرين هو نهايةُ السكونِ. ولنقل الآن قولاً جدليّاً إذا استقصى يمكن أن يُرَدَّ إلى البرهانِ.

[فصل ۳۴]

فى أنّ المعطّلة يلزمهم أن يضعوا وقتاً قبل وقتٍ بلانهايةٍ وزماناً ممتداً فى الماضى بلا نهايةٍ

إنّ هٰؤلاء المعطّلةَ الذّين عطّلوا اللهَ عن وجوده، لايخلو إمّا أن يسلمّوا أنّ الله كان قادراً، قبل أن يخلقَ الخلقَ، أن يخلقَ جسماً ذاحركاتٍ تقدّر أوقاته وأزمنته ينتهى إلى وقتِ خلق العالم او يبقىٰ مع خلق العالم و يكون له إلىٰ وقتِ خلق العالم أوقاتٌ وأزمنةٌ محدودةٌ؛ اولم يكن يقدرُ الخالقُ أن يبتدى الخلقَ إلّاحين ابتدأ.

وهذا القسمُ الثانى محالٌ يوجبُ انتقالَ الخالِق من العجز الى القدرة، والقسمُ الأوّلُ يقسم عليهم قسمين، فيقال لايخلو إمّا أن يكون كان يمكن الخالق أن يخلق جسماً غير ذلک الجسم إنّما ينتهى الى خلق العالم مدّةً اكثر، اولا يمكن. ومحالٌ أن لايمكن، لما بيّناه.

فان أمكن. فامّا أن يمكن خلقُه مع خلقِ ذلک الجسمِ الذّى ذكرناه قبل هذا الجسم، او إنّما يمكنُ قبله. فان أمكن معه فهو محالٌ، لأنّه لايمكنُ أن يكونَ ابتداء خلقين متساويى الحركةِ فى السرعةِ والبطؤيقعُ بحيثُ ينتهيان إلى خلق العالم، ومدّةُ أحدهما أطولُ. وإن لم يمكن معه، بل كان إمكانُه مبايناً له، متقدّماً عليه او متأخراً عنه، يُقدَرُ فى حال العدم إمكانُ خلق شىءٍ ولا إمكانُه، وذلک فى حالٍ دونَ حالٍ، وقع ذلک متقدّماً ومتأخراً، ثم ذلک الى غير النهاية .

[فصل ۳۵]

فى حلّ مغالطاتهم فى تناهى الأزل

فلم يكن عدمٌ محضٌ، بل قبليّةٌ مقارنةٌ لأشياء وأوقات تنقضي وأُخرىٰ تتجدّد، وكانَ مايستعظمونه من وجودِ أشياء قبل أشياء لاعن بدايةٍ، وهذا شيءٌ يبنونه على أصلين مشهورين غير صحيحين.

أحدهما أنّ ما لا نهاية له لايخرجُ إلى الفعلِ البتّة، وهذا إنّما يصحُّ في الأجسام والمقاديرِ ذواتِ الوضع، والأعدادِ التي لها ترتيبٌ في الطبع وليس في كلّ شيءٍ؛ ولكن الزمانَ والكائناتِ ممّا لايصحّ فيه هذا.

ويحقّ القولُ النافعُ فيها هذا، لا لأنّه فطرةٌ في العقل، بل لحجج. وهؤلاء يأخذونه أوّلياً، ثم يكذبون؛ فليس الزمانُ الماضي والكائناتُ الماضيةُ خارجةً إلى الفعل معاً، فانّه ليس إذا كان كلُّ واحدٍ يخرجُ إلى الفعل يجبُ أن يكونَ هناك جملةٌ خرجتْ إلى الفعل، إنّما يكونُ ذلك لو كان كلّ خارج الى الفعل تبع لخروج الآخر الى الفعل.

وليس إذا صحّ في واحدٍ واحدٍ يجبُ أن يكونَ هناك جملةٌ يصحُّ فيها هذا الوصفُ. فانّه كما يصحُّ أن يقالَ في كلّ واحدٍ من الماضي أنّه خرج، كذلك يصحُّ في كلّ واحد من المستقبل أنّه يخرج. وكما أنّ كون كلّ واحد من المستقبل بحيثُ يصحُّ أن يخرجَ إلى الفعلِ لايُوجِبُ كونَ جملةٍ لها بحيثُ يصحّ أن تخرج إلى الفعل، والسببُ في ذلك التعاقبُ واختلافُ الأوقات، كذلك كون كلّ واحد من الماضي بحيث خرج لايُوجِبُ كونَ جملة لها قد خرجت، والسببُ في ذلك التعاقبُ واختلاف الأوقات. وحال المستقبل أولىٰ بالفعليّة من حال الماضي، لأنّ آحاد ما في المستقبل عدمُها عدمٌ مقارنٌ للقوّة، وعدمُ ما عُدِمَ في الماضي عدمٌ غير مقارنٌ للقوّة.

وأمّا الاصلُ الثاني فهو قولُهُمْ: إنّ مالايتناهىٰ لازيادة عليه، فلو كان مامضىٰ لايتناهىٰ لكان لايمكنُ أن يكونَ عليه زيادةٌ.

وهذا الأصلُ أيضاً قويٌّ في الشهرة، وليس بيّناً بنفسِه، لأنّ العقلَ لايمنعُ

فى اوّلِ الفطرةِ أن يكونَ شيءٌ لانهايةَ له فى جهةٍ له طرفٌ يحتملُ عليه الزّيادةُ.

وكثير من العقلاء يجوّزون هذا فى الوجود، ولكنّ العقلَ بالحجّة يمنعُ هذا فيما يقومُ عليه البرهانُ، وذلك كلُّ مقدارٍ ذى‌وضع، وعددٍ له ترتيبٌ فى‌الطبع.

ثمّ هاهنا فانّ الزيادةَ ليست على ما لايتناهى، لأنّ الزيادة زيادةٌ على مزيدٍ عليه موجودٍ، وليس هاهنا شيءٌ موجودٌ البتة غير متناهٍ يزاد عليه، اويكون أقلّ او اكثر بوجهٍ.

ونحن لانمنعُ فى المعدوماتِ أن يكونَ ما لانهايةَ له أكثر وأقلّ، فانّ العشراتِ التى لانهايةَ لها أقلُّ من آحادِها، والمائون أقلُّ من عشراتها، ويجوزُ أن يكون ما لانهايةَ له وأضعافاً كثيرةً، فانّ اللانهايةَ فى الزمان، وفى الحركة، وفى العدم، والكائناتِ الفاسداتِ. واللانهاية التى فى جميعها اكثر من التى فى الواحد منها. فان قال قائلٌ: هذا ليس مالانهاية له إلاّ بالقوّة.

فنقولُ: امّا فى الماضى فليس مالانهاية له، لا بالقوّة ولا بالفعل، ولكن نعنى بقولنا «لانهاية لما فى الماضى» أنّ أيّ واحد أُحدِثَ فقد كان قبله واحدٌ، وعُدِمَ، لا أنّ هناك جملةً اوكُلاً هو بالفعل غيرُ متناهٍ.

وربما قال قائلٌ من هؤلاء: إنّ الحاضر متوقّفٌ فى وجوده على قطع مالانهاية له، وكلُّ متوقّفٍ على مالانهاية له فلايوجد.

وهاهنا مغالطةٌ فى استعارة لفظةِ «التوقّف» فانّ لفظة «التوقّف» إنّما تدلُّ فى الحقيقةِ على شيء مُزمعِ الوجودِ بعدَ وجود شيء مُزمعِ الوجودِ قبله، وليس أحدهما، فى وقتٍ مايقال: إنّه يتوقّف، بموجودٍ، بل إنّما يقعانِ فى المستقبل.

ونحن نقول: إنّ ماكان هذاسبيله وكان متوقّفاً على ما لايتناهىٰ فمحالٌ أن يوجد، ولكن ليس «الآن» الحاضر هذا شأنه، فانّه لم يتوقّف قطّ بهذا المعنى، حتّى لايكون هو ولا شيءٌ من الأشياء قبله، ثم لايحتاجُ أن يوجد مالايتناهىٰ من ذلك الوقتِ حتّىٰ يوجد هو، فاذاً الصغرىٰ كاذبةٌ.

فان استعار وعنى بـ «الوقّف» الوجود بعد أشياء قبله، وإن لم يكن بـذلك الشرط، فيجبُ أن يستعمل التوقّف فـي الكبرىٰ على هذا المعنى، لا على المعنى الحقيقى؛ فان استعمله على هذا المعنىٰ كان القياسُ مصادرةً على المطلوب الأوّل فى الحقيقة.

فكأنّه يقولُ: إنّ الحاضر لا يـمكنُ أن يـوجد بـعد مـالا نهاية له، لأنّ الشىء لا يجوزُ أن يكونَ وجودُه بعد ما لا نهاية له؛ وهذا نفسُ المطلوب. بل يجبُ أن يـعلم أنّ الكبرىٰ إنّما تصدقُ فى المستقبل فـقط، وحينئذٍ لا يكونُ قـياسٌ، لعـدم الحـدّ الأوسط.

[فصل ۳۶]

فى حلّ مغالطتهم فى أنّه إمّا أن يجب إثبات التعطيل او ايجاب المساواة بين الله والخلق

وممّا يعتمده المعطّلة فى هذا البابِ قولهُم: إنّ الخالقَ لو كان دائماً خـالقاً و دائماً محرّكاً كان لا يوجد ذاته إلاّ ومعه معلولاته، وكان إذا رُفعَتْ معلولاتُه وجـب من ذلك رفعُ ذاته، وهذا محالٌ.

والمغالطةُ هاهنا فى لفظة «الرفع». ولا نـطوّل الكلام فـى تـفصيل مـعانيها، ولكن نُشيرُ إلى الجوابِ إشارةً مقنعةً للمقتصدين، فنقولُ: إنّ رفعَ العـالم مـحالٌ، ولكن ليس محالاً بذاته، بل لأنّه لا يُـرفَعُ، اويُـرفَعَ صنعـةُ البارى ويُـــرفَعَ البارى، فاستحالتهُ تابعةٌ لاستحالة رفع البارى. فليس إذا رفـعنا العـالمَ وجـب أن يُـــرفَعَ البارى، بل يكونُ أوّلاً ارتفع البارى لا من رفعنا العالم، بل لوضع مـحالٍ يـجبُ أن يكونَ تقدّمَ هذا الوضعَ المحالَ، وهو رفعُ البارى.

وأمّا البارى إذا رفعناه ارتفع ولاحِى العالم من رفعه، لانّ العالم يجبُ أن يكونَ ارتفع أوّلاً حتّىٰ يرفع البارى. وإذا وُجِدَ العـالمُ يـجبُ أن يكونَ ذاتُ البارى موجودةً بنفسها، وإذا وجد البارى يجبُ أن يوجد عنه ذاتُ العالم لا بـنفسها، فـاذا

رفع الباری، وهو محالٌ، يلزمُه أن يرتفعَ العالم عن رفعه؛ وإذا رفع العالم، وهو محالٌ، يلزمُه لاأن يرتفع الباری عن رفعه، بل أن يكون قد ارتفع أوّلاً بذاته الباری.

ونحن قد خرجنا عن غرضنا إلی تطويل فی القول أدّیٰ الی الاملال، ولكن تحقّقه معينٌ فی تحقّق المقصود لامحالة. فقد بطلت هذه القسمةُ من أقسام بطلان الحركة، ومن هذه الأوجه يمكن أن يبطل باقی الاقسام، فيجبُ إذاً أنّ الحركةَ دائمةٌ.

[فصل ۳۷]

فی أنّ الحركة مكانيّة وإنّما تدوم بالاتّصال لابالتشافع

فلأنّ هذه الحركة لزمت علی سبيل تقريب وتبعيد فهی مكانيّة، لامحالة، علی أنّا قدبيّنا فی «الطبيعيّات» أنّ الحركة المكانية أقدم الحركات. فلنبحث الآن لنعلمهل دوامُ هذه الحركةعلی سبيل التتالی والتشافع،او علیسبيل اتّصال الواحد؟

فأقولُ: لايجوزُ أن يكونَ دوامُها علی سبيل التتالی والتشافع، فانّه لايجوزُ أن يكونَ بحيثُ لايمكنُ فيها الانقطاعُ.

وبيان ذلک أنّه لايخلو الأمرُ فی ذلک من أحد أمرين: إمّا أن يتوهّم جسماً يحرّکُ جسماً، وذلک يحرّکُ آخر، والآخر رابعاً، ويتمادیٰ إلی غيرالنهاية. وإمّا أن يكون علی سبيل الدور. مثلاً أن يكون «ا» يحرّکُ «ب» إذا انتهی إليه، ثمّ «ب» يحرّکُ «ج» إذا انتهی إليه، ثمّ «ج» يحرّک «د» إذا انتهی إليه، ثمّ «د» يرجعُ فينتهی إلی «ا» ويحرّكُه.

والقسمُ الأوّلُ محالٌ، لأنّه لايخلو من أحد وجهين، إمّا أن يكونَ الأوائلُ تبقیٰ وإمّا أن تبطلَ، فان بطلت احتاجت، كما أوضحناه، إلی أن يكون لبطلانها حركاتٌ أُخریٰ غير هذه، ويرجعُ فيها الكلامُ؛ وإن بقيت كانت أجساماً بغير نهايةٍ، وجهاتٍ للحركةِ بغير نهايةٍ، وهذا مستحيلٌ، فهذا القسمُ كلا وجهيه محالٌ.

وأمّا القسمُ الدورُ فهو ظاهرُ الاستحالةِ أيضاً، لأنّ حركاتِ «ا» و «ب» و

«ج» و «د» إن كان كلُّها قسريّةً كان لها حركاتٌ أُخرىٰ طبيعيّةٌ، فقد بيّنا ذلک فی «الطبيعيّات»، و بيّنا أيضاً أنّ القسريّةَ لاتستولی علی الطبيعيّة، وأنّها تكونُ بعدها.

فاذا تأمّلتَ الآنَ وجدتَ الحركاتِ الطبيعيّةَ تَمْنَعُ هذا النظامَ وتقطعُه، ولا يلحقُ معها العائدُ بالأوّل. وإن كانت هذه الحركاتُ كلُّها اوبعضُها طبيعيًّا، فتسكنُ لامحالة عند غاياتها، وتقفُ، ولايكونُ لها عوداتٌ مختلفةٌ إلی جهات مختلفة بها يمكنُ أنْ يُقْطَعَ الدورُ؛ وهذا يظهر بأدنیٰ تأمّل.

وإن كانتْ هذه الحركاتُ كلُّها او بعضُها إراديّةً، فان كانت عن ارادةٍ لاتتبدّلُ كان كلُّ واحدٍ منها اوبعضُها متصلاً بالعدد لامنقطعاً. وإن كانتِ الارادةُ غيرَ ثابتةٍ، بل يجوزُ فيها الاختلافُ والتغيّرُ لم يجبْ فی هذه الحركةِ الدوامُ علی نظمها، فانقطع وقتاًمّا تشافعُها وتتاليها، فقدبان وصح أنّ هذه الحركةَ واحدةٌ بالاتّصالِ.

[فصل ۳۸]

فی أنّ الحركةَ الأُولیٰ ليستْ مستقيمةً بل مستديرةٌ

فنقولُ: إنّه لايجوزُ أن تكونَ مستقيمةً ولا مركّبةً من مستقيماتٍ ذواتِ زوايا، بل ولا من قِسِيِّ ذواتِ زوايا.

أمّا أوّلاً فلأنّ مثلَ هذه الحركةِ لايجوزُ أن تكونَ قسريّةً، بل تكونُ طبيعيّةً. فان كانت مستقيمةً طبيعيّةً وجب أن تطلبَ جهةً فتسكنَ فيها.

وأمّا ثانياً فانّ الحركةَ المستقيمةَ لايمكنُ أن تذهبَ فی جهتها إلی غيرالنهاية، فانّه قد بيّن فی الطبيعيّات أنّ أبعادَ الكلّ محدودةٌ. ولا أيضاً يمكنُ أن يتّصل حركتان علی زاويةٍ البتة، ولا علی خطّ واحدٍ. ويجبُ أن يكونَ البرهانُ عليه هكذیٰ، نقولُ: إذا افترض عند الزاوية وطرفِ الخطّ للمسافةِ حدٌّ بالفعل، فانّ الجسمَ المتحرّکَ يُوصفُ بانّه قد وصل الی الحدّ بالفعل. وأيضاً فانّ القوّةَ المحركةَ إلی ماهناک توصفُ بانّها مُوصِلةٌ بالفعل. ثمّ هذا ليس يبقیٰ عند حركة المتحرّک إلی جهةٍ أُخریٰ، بل يزولُ وصفُ الجسم بأنّه حاصلٌ فی ذلک الحدّ،

ووصفُ الموصِل بأنّه موصلٌ.

فامّا الجسمُ فيجوزُ أن يكونَ عدمُ مواصلتِه لذلک الحدّ ينقطعُ قليلاً قليلاً، ويجوزُ أن يكونَ، دفعةً، يُوصَفُ بأنّه غير موصل إن رجع إلى خطّه.

وأمّا القوّة القسريّة او الطبيعيّة الموصلة إليه فانّه يُوصَفُ دفعةً بعدمِ هذاالوصفِ، وذلک بأنّه ليس بين كونه مُوصِلاً إلى الحدّ بالفعل وبين عدمِ هذاالوصفِ واسطةٌ؛ بل يتّصفُ بكونه مُقرّراً للجسم فيه ومُوصلاً اليه في آنٍ، وتزولُ هذه الصفةُ عن القوّة في آنٍ. فاذاً إنّما يحدثُ الوصولُ للجسمِ والاتّصاف بانّه موصل للقوّة في آنٍ، وتزول هذه الصفة عن القوّة في آنٍ. ولايجوزُ أن يكونَ الآنانِ آناً واحداً، لا نّه لايمكنُ أن يكون كونُه مُوصلاً وصيرورتُه غير موصل معاً، فاذاً هما في آنين.

وقدصح أنّ بين كلّ آنين زماناً فهو زمانُ السكون. وعلّةُ ذلک السكونِ هو أمّا في القوّة القسريّة، فبقاؤها ما بقيت إلى أن تعود إليها الطّبيعةُ. ولايجوز أيضاً أن يكون علّتُها في الحركاتِ القسريّة القوّةَ الطّبيعيّةَ إذا عاوقتِ القسريّةَ فتمانعا وتقاوما حدث من فعلهما المختلف تسكينٌ. وأمّا في غيرالقسرية فالعلّةُ هي الطبيعةُ او الارادةُ. فقد صحّ إذاً أنّ الحركاتِ المستقيمةَ لاتبقىٰ واحدةً بالاتّصالِ، ولا المستديرات ذوات الزوايا. فالحركةُ الواحدةُ الدائمةُ الاتّصال لامستقيمةٌ ولامزاواة [ولا مستديرة من زوايا]، فتكونُ المستديرة التامّة الاستدارة.

[فصل ۳۹]

في أنّ الفاعل القريب للحركة الأُولىٰ نفس، وأنّ السمآء حيوان مطيع للّه عزّ اسمه

وإذ قد بيّنا أنّ لكلّ حركة محرّكاً فلهذه الحركة محرّک. ولايجوز أن يكون محرّک هذه الحركة قوّة طبيعيّة، فانّاقد بيّنا في الطبيعيّات وأشرنا إليه في هذا الكتاب أيضاً أنّ الحركةَ لايجوزُ أن تكون طبيعيّةً للجسم، والجسم على حالته

الطبیعیّة، إذ کان کلّ حرکة بالطبع مفارقةما بالطبع لحالة، والحالة التی تفارق بالطبع هی حالة غیرطبیعیّة لامحالة.

فظاهرٌ أنّ کلّ حرکة فهی عن حالةٍ غیر طبیعیّةٍ، ولو کان شیءٌ من الحرکات مقتضیٰ طبیعة الشیء لما کان شیءٌ من الحرکاتِ باطلَ الذات مع بقاءالطبیعة، بل الحرکةُ إنّما تقتضیها الطبیعةُ لوجودِ حالٍ غیرطبیعیّةٍ. إمّا فی الکیف، کما إذا سخّن الماء بالقسر. وإمّا بالکم، کما یذبل البدن الصحیح ذبولاً مرضیّاً. وإمّا فی المکان، کما اذانقلت المَدَرة إلی حیزّ الهوا، وکذلک إذا کانت الحرکةُ تکونُ فی مقولة أُخریٰ.

والعلّةُ فی تجّدد حرکة بعد حرکة تجدّدُ الحال غیر الطبیعیّة وتقدّرُ البعد عن الغایة. فاذا کان الأمر علی هذه الصفةِ لم تکن حرکة مستدیرة عن طبیعةٍ، وإلاّ کانت عن حالةٍ غیر طبیعیّةٍ إلی حالةٍ طبیعیّةٍ، إذا وصلت إلیها سکنت، ولم یجز أن یکون فیها بعینها قصد إلی تلک الحالة غیرالطبیعیّة؛ لأنّ الطبیعة لیست تفعل بالاختیار، بل علی سبیل تسخیر وسبیل مایلزمها بالذات.

فان کانت الطبیعةُ تحرّک علی الاستدارة فهی تحرّک لامحالة، إمّا عن أین غیر طبیعیّ، او وضع غیرطبیعیّ هرباً طبیعیّاً عنه، وکلّ هربٍ طبیعیّ عن شیء فمحالٌ أن یکون هو بعینه قصداً طبیعیّاً الیه. والحرکةُ المستدیرةُ تفارقُ کلَّ نقطةٍ وتترکُها، وتقصدُ فی ترکها ذلک کلّ نقطة، ولیست تهرب عن شیءٍ إلاّو تقصدُه، فلیست إذًا الحرکةُ المستدیرةُ طبیعیّةً.

[فصل ۴۰]

فی أنّ حرکة السمآءِ مع أنّها نفسانیّة کیف یقال إنّها طبیعیّةٌ

واعلم أنّ حرکة السماء نفسانیّةٌ إلاّ انّها بالطبع، ای لیس وجودها فی جسمها مخالفاً لمقتضی طبیعةٍ أُخریٰ لجسمها، فانّ الشیءَ المحرّک لها، وإن لم یکن قوّةً طبیعیّةً، فانّه شیءٌ طبیعیّ لذلک الجسم، غیرُ غریب عنه، فکأنّه طبیعیّةٌ.

وأيضاً فانّ كلّ قوّةٍ فانّما تـحرّكُ بـتوسّطِ الميل، والميل هو المعنى الذى يحسّ فى الجسم المتحرّك، وإن سكن قسراً أحسّ ذلک الميل فـيه كـأنه يـقاوم المسكن مع سكونه طلباً للحركة؛ فهو غيرُالحركة لامحالة، وغيرُالقوّة المحـرّكة؛ لأنّ القوّة المحرّكة تكونُ موجودةً عند إتمامها الحركة ولايكونُ الميل موجوداً.

فهكذا أيضاً الحركة الأُولى، فانّ محرّكها لايزالُ يحدثُ فى جسمهـا مـيلاً بعد ميل، وذلک الميلُ لايمتنعُ أن يُسمّىٰ طبيعةً لأنّه ليس بنفس، ولامن من خارج، ولاله إرادةٌ او اختيار، ولايـمكنه أن لايـتحرّک، او أن يـتحرّک إلى غير جهـة محدودة، ولا هو مع ذلک مضادٌّ لمقتضىٰ طبيعةِ ذلک الجسم الغريب.

فان سمّيت هذا المعنى طبيعـة كـان لک أن تـقول: إنّ الفلک يـتحرّک بالطبيعة، إلاّ أنّ طبيعتَهُ فيض عن نفس يتجدّد بحسب تصوّر النفس. فـقد بـان أنّ الفلک ليس مبدأ حركة طبيعيّة، وقدبان أنّه ليس قسراً، فهى عن إرادةٍ لامحالة.

[فصل ۴۱]

فى أنّه لايجوزُ أن يكونَ المحرّک الأقرب للسماويات عقلاً مجرّداً عن المادّة صريحاً

فنقول: ولايجوزُ أن يكونَ مبدأ حركته القريبُ قـوّةً عقلية صرفـة لاتـتغيرُ ولاتتخيّل الجزئيّات البتّة، وكأنّا قدأشرنا إلى جمل ممّايُعينُ فى معرفة هذا المعنى فىالفصول المتقدّمة من هذا الكتاب، إذ أوضحنا أنّ الحركةَ معنىً مـتجدّدٌ، وكـلّ جزء منه فائت لاثبات له.

ولايجوز أن يكون عن معنىً ثابتٍ البتة وحده. فان كان معنىً ثـابتاً فـيجبُ أن يلحقه ضروبٌ من تبدّل الا حوال.

أمّا إن كانتِ الحركةُ عن طبيعةٍ فيجبُ أن يكون كلّ حركة تتجدّد فيه فـلتجدّدِ قربٍ وبعدٍ من النهاية. وأمّا عن الثابتِ من جهةٍ ماهو ثابتٌ فلايكونُ إلاّثابتاً.

وأمّا إن كانت عن ارادةٍ فـيجبُ أن تكونَ عن إرادةٍ مـتجدّدةٍ جـزئيّةٍ، فـانّ

الارادةَ الكلّيّةَ نسبتُها إلى كلّ جزءٍ من الحركةِ نسبةٌ واحدةٌ، فلايجبُ أن تتعيّن منها هذه الحركةُ دون هذه ، وإلاّ إن كانت لذاتها علّة لهذه الحركة لم يجز أن تبطل هذه الحركة، وإن كانت علّة لهذه الحركة بسببِ حركةٍ قبلها او بعدها معدومة كان المعدوم موجباً لموجود، والمعدومُ لايكونُ موجباً لموجود، نعم قد تكون الأعدام علّةً للاعدام. وأمّا أن يُوجِبَ المعدومُ شيئاً فهذا لايمكنُ.

وإن كانت علة لامور تتجدد، فالسؤالُ في تجدّدها ثابتٌ، فان كان تجدّداً طبيعيّاً لزم المحالُ الذى قدمّناه، وإن كان إراديّاً فالسؤال في اراديّتها ثابت. وإن كان إراديّاً يتبدّل بحسبِ تصوّراتٍ متجدّدةٍ فهو يثبتُ الذى نريده.

فقد بان أنّ الارادة العقليّة الواحدة لاتوجبُ البتّة حركةً، ولكنّه قديمكنُ أن ينتقل العقل من معقولٍ إلى معقولٍ إذا لم يكن عقلاً من كلّ جهة بالفعل، ويمكنُ أن يعقل الجزئيّ تحت النّوع منتشراً مخصوصاً بعوارض، عقلاً بنوع كلّى، على ما اشرناإليه.

فيجوزُ إذاً أن يتوهّم وجود عقل يعقلُ الحركةَ الكلّية، ويريدها، ثم يعقل انتقالاً من حدّ حركة إلى حدّ حركة، ويأخذ تلك الجزئيّات بنوع معقول، على ما أوضحناه. وعلى مامن شأننا أن نبرهنَ عليه في الكتب من أنّ حركةً من كذا إلى كذا ثمّ من كذا إلى كذا، يعنى من مبدأ مّاكلّياً إلى طرف آخر كلّى بمقدار مّامرسوم كلّى. وكذلك حتّى تفنى الدائرةُ، فلايبعد أن يتوهّم أن تجدّدَ الحركة يتبعُ تجدّدَ هذا المعقول.

فنقولُ: ولا على هذا السبيل يمكنُ أن يتمّ أمر الحركة المستديرة، فانّ هذا التأثير علىهذا الوجه يكونُ صادراً عنالارادة الكلّية، وإن كانت على سبيل تجدّد وانتقال، والارادةُ الكلّيةُ كيف كانت فانّماهى بالقياس إلى طبيعة مشترك فيها.

وأمّا هذه الحركةُ التى من هاهنا بعينه إلى هناك بعينه فليست أولى أن تصدر عن تلك الارادةِ من هذه الحركة الّتى من هناك إلى حدٍ ثالثٍ.

فنسبةُ جميع أجزاء الحركة المتساوية فى الجـزئيّة إلى واحـدٍ واحـدٍ مـن تلك الارادة العقليّة المنتقلة واحدةٌ، وكلّ شيءٍ نسبتُه إلى مبدئه ولانسبته واحدةٌ فانّه بَعُدَ عن مبدئه بامكانٍ، ولم يتميز ترجّحُ وجوده عن لا وجوده. وكلّ مالم يجب عن علّة فانّه لايكون، لأنّ نفس إمكانه يكونُ قبل الوجـود مـوجوداً، فـيحتاجُ إلى تجدّدِ رجحانٍ لوجوده يُخرجُه عن الامكان الذى كان قبل.

وكيف يصحّ أن يقال: إنّ الحركة من «ا» إلى «ب» لزمـت عن إرادة عقليّة، والحركة من «ب» إلى «ج» من إرادة أُخرىٰ عقليّة، دون أن يلزم عن كلّ واحدة من تلك الارادات غير مالزم من الاخـرى وليس فـى شيءٍ مـن الارادات تـعيّن، لا الالف، ولا الباء، ولاالجيم. وإلاّ صارت نفسانيّة جزئيّة.

وإذا لم تتعيّن تلك الحدود فى العقل، بل كـانت حـدوداً كـلّيّةً فـقط، لم يمكن أن توجد الحركة من «ا» إلى «ب» أولىٰ من الّتى من «ب» إلى «ج».

ومع هذا كلّه فانّ العقل لا يمكنه أن يفرض هذا الانتقال إلاّ مشاركـاً للحسّ والتخيّل، ولايمكننا إذا رجعنا إلى العقل الصريح أن نعقل جملة الحركة و أجـزاء الانتقال فيما نعقله دائرةً معاً.

فاذن على الأحوال كلّها لاغنىً عن قوةٍ نفسانيّة تكون هى المبدأ القـريب للحركة، وإن كنّالانمنعُ أن يكونَ هناك قوّةٌ عقليّةٌ تنتقلُ هذا الانـتقال العقليّ بـعد استناده إلى شبهِ تخيّل، أمّا القوّةُ العقلّيةُ مـجرّدةٌ عن جميع أصناف التغيّر فـتكون حاضرة المعقول دائماً.

فاذا كان الأمر على هذا، فالفلكُ متحرّكٌ بالنفس، والنفسُ مـبدأ حـركته القريبة الجزئيّة، وتلك النفسُ مـتجدّدةُ التصوّر والارادة؛ وهى مـتوهّمةٌ، اى لهـا إدركٌ للمتغيّرات والجزئيات، وإرادةٌ لامُـور جـزئيّة بـأعيانها، وهى كـمالُ جسم الفلك وصورتُه؛ وإن كانت لاهكذا، بل قائمة بنفسها من كلّ وجه، لكانـت عقـلاً محضاً لايتغيّر ولاينتقل ولايخالطه ما بالقوّة.

[فصل ۴۲]

فى أنّ أىّ الاجسام مستعدّة للحياة وأيّها ليست بمستعدّة

فقد صحّ من هذه الجهة أنّ الفلك حيوان. ويشبه أن تكون طبيعة الأجسام كلّها مهيّأة للحياة، إلاّ أن يكون الجسم مضاداً بصورته لجسم آخر، فيكون التضادُّ مانعاً عن قبول النفس؛ ولهذا فانّ الأُسطقسات لاحياة لها ألبتّة. فاذا امتزجت وأخذت تبعد عن التضادّ أخذت تستفيد الحياة. فأوّل ماتستفيد تستفيد حياة التغذّى والنموّ والتوليد. ثمّ إذازاد انكسار الضديّة فيها باعتدال المزاج احدث حياة النطق. فأولى الاجسام بهذا المعنى هو الجسم الذى لاضدّله أصلاً، فيجب أن يكون فاعلها ناطقاً، اى ذانفسٍ مميّزةٍ ناطقةٍ.

ولايبعدُ أن يكون جرماً حسّاساً ليصحّ له التوهّم، ويكون إحساسه لا على نحو إحساسنا الانفعالىّ، بل أقرب إلى طبيعة التوهّم الذى لولا ذلک لما صحّ له أن يريد الحركة.

ثمّ من المحال أن تكون الأجرام الفاسدة تنال الحياة، وتكون الأجرام الالّهيّة ميّتة الجواهر.

[فصل ۴۳]

فى أنّ قبل النفس للفلک محرّكاً لانهاية لقوّته، وهوبرىءٌ عن المادّة الجسمانيّة والانقسام، وأنّه لايجوز أن يكون مدبّر السماء قوّة متناهية، ولاقوّة غير متناهية، تَحُلُّ جسماً متناهياً

ولأنّ الحركة المستديرة دائمة فلايجوز أن يتمّ دوام الحركة المستديرة بهذه القوّة النفسانيّة وحدها. ولنقدّم لذلک مقدّمتين: إحداهما انّه لايمكن أن يكون لجسم من الاجسام قوّة غير متناهية، والثانية أنّه لايمكنُ أن تكون قوّة متناهية يصدرعنها فعل غيرمتناه.

أمّا المطلوبُ الاوّلُ فيجبُ أن يحقّق برهانه على هذه السبيل فنقول: إنّ

كلّ قوّة فی جسم فانّها قابلة للاثنينيّة والقسمة تبعاً للجسم، فاذا تـوهّمت منقسمة فامّا أن يقوى قسمه على جميع مـاتقوى عليه الكلّ مـن الأمـر غير المتناهى على النسق الآخذ من الوقت المعيّن فيكون بعض القـوّة [مساويـة لتمام القـوّة فـى مايصدرُ عنها من الفعل، وهذا محال. وامّا أن يقوى على بعض من النسق فيكون ذلک البعضُ متناهياً لامحالة. وكذلک مايقوى عليه منه القسم الثانـى. ومجموع القوّتين يقوى على مجموع مايقوى عليه كلُ واحدة منهما. وهو متناه، لأنّه مجموع الممتناهيين. فيكون القوّة] المفروضة غير متناهية. وهذا خلف، فيجب أن نفهمه. لامـايقال: كـلّ واحـد مـن الجـزئين إن قـوى على غير المتناهى يضاعف غير المتناهى، فانّه لامانع عن تضاعف غير المتناهى فى المستقبل.

وأمّا المطلوبُ الثانـى فـهو كـالظاهر، لأنّ القـوة يـقالُ لهـا مـتناهيةٌ وغير متناهيةٍ؛ لابذاتها و بالكم، بل بـالقياس إلى مـدّة مـايصدر عنهـا [او عدّة مايصدرعنها او شدّة مايصدرعنها] فان كانتِ القوّةُ المتناهيةُ معناها أنّ فعلها مـن الجهاتِ المذكورة متناهٍ، وكان فعله متناهياً من هذه الجهات فهو قوّةٌ متناهيةٌ، لأنّ القوّة تقدر بالفعل، وبالعكس. وكذلک مـاكان فـعله غير مـتناهٍ. فـهو ذوقـوّة غيرمتناهية، ولو كانت متناهية لكانت نسبتها إلى متناهيةٍ أقلَّ منها نسبة فـعلها إلى فعلها.

فقد بان و وضح أنّ لهذه الحركة محرّكاً غيرمتناهى القوّة وانّه مباين الذات لكلّ جرم، فاذن هذا المحرّک هو غير النفس الذى هو كمال للفلک و قابل للتغيّر، لأنّها قوّة جسمانيّة، وهذا المحرّک لايمكن أن يكون كمالاً لجسم ولا قوّةً فى جسم.

[فصل ۴۴]

فى أنّ المحرّک الاوّل كـيف يـحرّک، وأنّـه يـحرّک على سبيل الشوق الى الاقتداء بامره لا إلى اكتساب المشوق بالفعل

ولا يجوز أن يكون تـحريكه للفلک على نـحو تـحريک القـوّة الفاعلة

للحركة بالارادة، فقد عرفنا حال تلک القوّة؛ فبقى أن يكونَ تحريكُه على نحو آخر. ولأنّه قوّةٌ غيرُ متناهيةٍ فلايجوز أن يُحَرِّک بأن يتحرّک بوجهٍ من الوجوه، والاّ فلها مادّةٌ بوجه من الوجوه قابلةٌ للتغيّر، وهى جسمانيّة؛ فتحريكها كما يُحَرِّک المعشوق من غير أن يتحرک. فهى قوّة خير بالذات، وأزل بالذات، معشوق بالذات. ينال منها الكلُّ الأزليّة والبقاء تشبهاًبه.

ولنجعل لهذا الفرض مبدأ آخر فنقول: قدصحّ أنّ حركة الفلک إراديّة و حيوانيّة؛ وكلّ حركة غير قسريّة فهى إلى أمرّما وتشوق أمرّما، حتى الطبيعة أيضاً، فان معشوق الطبيعة أمر طبيعىّ، وهو الكمال الذاتىّ للجسم، إمّا فى صورته، وإمّا فى أينه ووضعه.

ومعشوقُ الارادةِ أمرٌ أرادىّ، إمّا إرادة لمطلوب حسّىّ، كالذّة، او وهمىّ خيالىّ، كالغلبة؛ اوظنّى، وهوالخير المظنون؛ اوعقلى، وهو الخير الحقيقىّ. فطالبُ اللّذة هوالشهوة، وطالب الغلبة هوالغضب، وطالب الخير المظنون هوالظنّ، وطالب الخير الحقيقىّ هوالعقل، ويسمى هذا الطلب اختياراً. والشهوة والغضب غير ملائم لجوهر الجسم الذى لايتغيّر ولاينفعل، فانّه لايستحيل إلى حالٍ غير ملائمة فيرجعُ إلى حالٍ ملائمة فيلتذّ اوينتقم من مخيّل له فيغضب، وعلى أنّ كلّ حركة إلى لذيذ او غلبة فهى متناهية؛ وأيضاً فانّ اكثرالمظنون لايبقى مظنوناً سرمداً.

فوجب أن يكون مبدأ هذه الحركةِ اختياراً و ارادةً لخير حقيقىّ. فلايخلو ذلک الخير: إمّا أن يكون ممّا يُنالُ بالحركة فيتوصل إليه، اويكون خيراً ليس جوهره ممّا ينال بوجهٍ بل هومباينٌ.

ولايجوزُ أن يكونَ ذلک الخيرُ من كمالاتِ الجوهر المتحرّک، فيناله بالحركة، وإلاّ لانقطعتِ الحركةُ. ولايجوزُ أن يكونَ يتحركُ ليفعل فعلاً يكتسبُ بذلک الفعل كمالاً، كما من شائنا أن نجود لنمدَحَ، و نُحسِنَ الأفعال ليحدُثَ لنا

ملكةٌ فاضلةٌ، اونصير خيّرينَ،

وذلک أنّ المفعول يكتسب كماله من فاعله، فمحالٌ أن يعود فيكمّل جوهر فاعله، فانّ كمال المعلول أخسّ من كمال العلّة الفاعلة، والأخسّ لايكسبُ الأشرفَ والأكملَ كمالاً، بل عسىٰ أن يهيّء الأخسُّ للأفضل والأشرف آلتَه ومادّتَه حتّىٰ يُوجِدَ هو فى بعض الأشياء عن سبب آخر.

وأمّا نحن فانّ المدح الذى نطلبه ونرغب فيه هو كمال غير حقيقىّ، بل مظنونٌ، والملكة الفاضلة التى نحصّلها بالفعل ليس سببها الفعل، بل الفعل يمنع ضدّها ويهيّء لها. وتحدث هذه الملكة من الجوهر المكمّل لأنفس الناس، وهوالعقل الفعّال او جوهر آخريشبهه.

وعلى هذا فانّ الحرارة المعتدلة ليست سبباً لوجود القوى النفسانيّة، ولكن مهيّء للمادّة، إذلا موجد، وكلا منافى الموجد. ثمّ بالحملة إذا كان الفعل مهّيئاً ليوجد كمالاً انتهت الحركة عند حصوله:

فبقى أن يكون الخير المطلوب بالحركة خيراً قائماً بذاته، ليس من شأنه أن ينال؛ وكلّ خير هذا شأنه فانّما يطلبُ العقلُ التشّبهَ به بمقدار الامكان. والتشبّه به هو تعقّل ذاته فى كمالها الأبدىّ، ليصير مثله، فى أن يحصل له الكمال الممكن له فى ذاته كماحصل لمعشوقه، فيوجب البقاء الابدىّ على أكمل مايكون لجوهرالشىء فى أحواله ولوازمه كمالاً لذلک..

فماكان يمكنُ أن يحصل كماله الأقصى له فى أوّل الأمر تمّ تشبّهُه به بالثبات، وماكان لايمكن أن يحصل كماله الأقصى له فى أوّل الأمر تمّ تشبّهه به بالحركة.

وتحقيق هذا أنّ الجرم السماوىّ يستمدُّ القوّة غير المتناهية بمايعقل من الأوّل ويسنح عليه من نوره وقوّته دائماً، فلايكون له قوّة غيرمتناهية، بل للمعقول الذى يسنح عليه نوره وقوّته. وهو، أعنى الجرم السماوىّ، فى جوهره على كماله الأقصىٰ. إذ لم يبق له فى جوهره أمر بالقوّة. وكذلک فى كمه وكيفه، إلاّ فى

وضعه اوأينه، فانّه ليس أن يكون على وضع اوأين أولىٰ بجوهره من وضع او ايـن آخرله فی حيزّه، فانّه ليس شیء من أجزاء مـدارفلک اوکـوکب أولىٰ بـأن يكون ملاقياً له او لجزئه من جزء آخر. فمتى كان فی جزء بالفعل فـهو فـی جـزء آخـر بالقوّة، فقد عرض لجوهر الفلک مابالقوّة من جهة وضعه واينه.

والتشبّه بالخير الأقصی يوجب البقاء على أکمل کمال يكون للشیء دائماً، ولم يكن هذا ممكناً للجرم السماویّ بالعدد، فـحفظه بـالنوع والتعـاقب، فصارت الحركة حافظة لمايـمكن مـن هذا الكمال، ومـبدؤها الشوقُ الی التشبّه بـالخير الأقصی فی البقاء على الكمال الأ كـمل بـحسب الممكن. ومـبدأ هذا الشوق هو مايعقل منه، فعلى هذا النحو يحرّک العِلّةُ الأَولىٰ جرم السماء.

وقد اتضح لک أنّ الفيلسوف إذا قـال: إنّ الفلک مـتحرک بـطبعه فـماذا يعنی، اوقال: إنّه متحرک بالنفس فماذا يعني، او قال: متحرک بـقوّة غير مـتناهية تُحَرِّک كمايحرّک المعشوق فماذا يعني، وأنّه‌ليس فی‌أقواله تناقض ولااختلاف.

[فصل ۴۵]

فی أنّ لکلِّ فلکٍ جزئی محرّکاً أوّلاً مفارقاً، قبل نفسه، يحرّک على أنّه معشوق، وأنّ المحرّک الأوّل للكلّ مبدأ لجميع ذلک

ثم أنت تعلمُ أنّ جوهر هذا الخير المعشوق واحدٌ، ولايـمكنُ أن يكون هذا المحرک الذی لجملة السماء فوقَ واحدٍ؛ وإن كان لكلّ كـرةٍ مـن كـراتِ السماء محرّک قريبٌ يخصّه، ومشوقٌ معشوقٌ يخصّه، على مايراه الفيلسوف والاسكندر وثامسطيوس وعلماء المشّائين، فـانّهم إنّـما يـنفون الكثرة عن مـحرّکِ الكلّ، ويثبتونَ الكثرةَ للمحرّكات المفارقة وغير المفارقة، التی تخصّ واحداً واحداً منها.

فيجعلون أوّل المفارقات الخاصّة محرّکَ الكرة الأُولىٰ؛ وهو عند من تقدّم «بطلميوس» كرةالثوابت، وعندمن اقتدىٰ بـالعلوم التی ظهـرت لبطلميوس كـرة خارجة عنها محيطة بها غير مكوكبة؛ وبعد ذلک مـحرّک الكرة التی تـلی الأُولىٰ

بحسب اختلاف الرأيين، وكذلک هَلُمَّ جرّاً.

فهؤلاء يرون أنّ محرّک الکلّ شیء واحد، ولکلّ کرة بعد ذلک محرّک خاصّ. والفيلسوف يضع عدد الکرات المتحرّکة علی ماكان ظهر فی زمانه، ويتبع عددها عدد المبادیٔ المفارقة .

والاسکندرُ يُصَرِّحُ ويقولُ فی رسالته فی «مبادی الکلّ»: إنّ محرّک جملةِ السمآءواحدٌ، لايجوزُ أن يكونَ عدداًكثيراً، وإنّ لكلِ كرةٍ محرّكاًومشوقاً يخصّانه.

وثا مسطيوس يصرّحُ ويقولُ ماهذا معناه: إنّ الأشبه والأحقّ وجودُ مبدأ حركةخاصّةلكلّفلک علی أنّه فيه،ووجودُمبدأ حركةخاصةله علی أنّه معشوق مفارق.

ثمّ القياسُ يُوجِبُ هذا، فانّه قدصحّ لنا بصناعةِ «المجسطی» أنّ حرکات الکرات السماويّة كثيرة ومختلفة فی الجهة وفی السرعة والبطؤ، فيجب أن يكون لكلّ حركة محرّکٌ غير الذی للآخر ومشوّقٌ غير الذی للآخر، وإلاّ لما اختلفت الجهاتُ ولما اختلفت السرعةُ والبطؤ ؛ وقد بينّا أنّ هذه المشوّقات خيرات محضة مفارقة للمادّة. وإن كانتِ الحركاتُ والکرات کلّها تشترکُ فی الشوق إلی المبدأ الأوّل، فتشترک فی دوام الحرٰكة واستدارتها.

[فصل ۴۶]

فی إبطالِ رأی من ظنّ أنّ اختلاف حركات السّماء لأجل ماتحت السّمآء

ولنحقّق هذا المعنی بزيادة تحقيق، فنقول: إنّ قوماً لمّا سمعوا ظاهر قول الاسکندر إذيقول: إنّ الاختلاف فی هذه الحركات وجهاتها يشبه أن يكونَ للعناية بالأُمور الكائنة الفاسدة التّی تحت فلک القمر ـــ وكانوا سمعوا أيضاً وعلموا بالقياس أنّ حرکات السماوات لايجوز أن تكون لأجل شیء غيرذواتها، ولايجوز أن تكون لأجل معلولاتها ـــ أرادوا أن يجمعوا بين المذهبين، فقالوا: إنّ نفس الحركة ليست لاجل ما تحت فلک القمر، ولكن للتشبّه بالخير المحض والشوق إليه. وأمّا اختلاف الحرکات كان ليختلف مايكون من كلّ واحدمنها فی عالم

الكون والفساد اختلافاً ينتظم به بقاءُ الأنواع. كما أنّ رجلاً خيّراً لوأراد أن يمضى فى حاجته سمتَ موضع، واعترض له اليه طريقان: أحدهما يختصّ بوصوله إلى الموضع الذى فيه قضاءُ وطره، والآخر يضيف إلى ذلك إيصال نفع إلى مستحقّ، وجب فى حكم خيريّته أن يقصد الطريق الثانى، وإن لم يكن حركته لأجل نفع غيره، بل لأجل ذاته. قالوا: فكذلك حركة كلّ فلك إنما هى ليبقى على كماله الأخير دائماً، لكنّ الحركة إلى هذه الجهة وبهذه السرعة لينتفع غيره.

فأوّل مانقول لهؤلاء: أنّه إن أمكن أن يحدث للأجرام السّماويّة فى حركاتها قصدمّا لأجل شيء معلول، ويكون ذلك القصد فى اختيار الجهة، فيمكن أن يحدث ذلك ويعرض فى نفس الحركة حتّىٰ يقول قائل: إنّ السكون كان يتمُّ لهابه خيريّة تخصّها، والحركة كانت لاتضرّها فى الوجود وتنفع غيرها، ولم يكن أحدهما أسهل عليها من الآخر اوأعسر، فاختارت الأنفع.

فان كانتِ العلّةُ المانعةُ عن أن تصير حركتها لنفع الغير، استحالةَ قصدِها فعلاً لأجل الغير من المعلولات، فهذه العلةُ موجودةٌ فى نفس قصد اختيارِ الجهةِ. وإن لم يمنع هذه العلّة قصد اختيار الجهة، لم تمنع قصدَالحركة، وكذلك الحالُ فى قصدالسرعة والبطؤ، فليس ذلك على ترتيبِ القوّة والضعف فى الأفلاك، بسببتقدّم بعضهاعلى بعض فى العلووالسفل، حتّىينسب اليه، بل ذلكمختلف.

ونقولُ بالجملة: لايجوزُ أن يكون عنها شيء لأجل الكائنات؛ لاقصد حركة، ولاقصد جهة من حركة، ولاتقدير سرعة وبطؤ، بل ولاقصد فعل البتّة، لأنّ كلّ قصد فيكون من أجل المقصود، ويكون أنقص وجوداً من المقصود؛ ولأنّ كلّ ماكان من أجله شيءٌ آخر فهو أتمُّ وجوداً من الآخر.

ولا يجوزُ أن يستفاد الوجود الأكمل من الشيء الأخسّ، ولايكون البتة إلى معلول قصدٌ صادق غيرمظنون، وإلاّ كان القصدُ معطياً ومفيداً لوجود ماهو اكمل وجوداً منه.

وإنّما يقصد بالواجب شيء يكون القصد مهيّئاً له ويفيد وجوده شيءٌ آخر، مثل الطبيب للصحّة. فالطبيب لايعطى الصحّة، بل يهيّء لها المادّة والآلة، وإنّما يفيد الصحّة مبدأ أجلّ من الطبيب، وهو الذى يعطى المادّة جميع صورها وذاته أشرف من المادّة. وربما كان القاصد مخطئاً فى قصده اذا قصد ما ليس أشرف من القصد، فلايكون القصد لاجله فى الطبع بل بالخطأ.

ولأنّ هذا البيان يحتاج إلى تطويل وتحقيق فيه، وفيه شبهة وشكوك لاتنحلّ إلاّ بالكلام المشبع. فلنعدل إلى الطريق الأوضح فنقول: إنّ كلّ قصدٍ فله مقصودٌ، والعقليُّ منه هوالذى يكونُ وجودُ المقصود عن القاصد أولىٰ بالقاصد مِنْ لاوجوده عنه، وإلاّ فهو هذرٌ.

والشيء الذى هو أولى بالشيء فانّه يفيده كمالاً مّا؛ ان كان بالحقيقة فحقيقيّاً وان كان بالظنّ فظنيّاً. مثل استحقاق المدح، وظهور القدرة، وبقاء الذكر، فهذه وما اشبهها كمالاتٍ ظنّية. والربح، والسلامة، ورضااللّه، وحسن معاد الآخرة. وهذه وماشبهها كمالات حقيقيّة لاتتمُّ بالقاصد وحده.

فاذن كلّ قصدٍ ليس عبثاً فانّه يفيد كمالاً مّا لقاصده، لو لم يقصده لم يكن ذلك الكمال. والعبث أيضاً يشبه أن يكون كذلک، فانّ فيه لذةً اوراحةً اوغيرذلک.

ومحال أن يكون المعلول المستكمل وجوده بالعلّة يفيد العلّة كمالاً لم يكن. وانّ المواضع التى يظنُّ فيها أنّ المعلول أفاد علّته كمالاً مواضعُ كاذبةٌ اومحرّفة؛ وقدبيّنا ذلک وأوضحناه وحلّلنا الشكوکَ فيه.

فان قال قائل: إنّ الخيريّة توجب هذا، فانّ الخير يفيد الخير.

قيل له: أمّا أوّلاً فهذا موجبه النقصُ وطلبُ الكمال، والنقصُ وطلبُ الكمال لما هو عدم شريّةٌ، ليس خيريّةً.

وأمّا ثانياً فانّ الخيريّة لاتخلو: إمّا ان تكونَ صحيحةً موجودةً دون هذا القصد، ولامدخلَ لوجود هذا القصد فى وجودها، فيكون كونُ هذا القصد

ولاكونُه عن الخيريّة واحداً، فلاتكون الخيريّةُ تُوجِبُه، وحـاله تكون كسائـر لوازم الخيريّة التى تلزمها بذاتها لاعن قصد؛ وإمّـا ان يكون بـهذا القصد يـتمُ الخيريّـة وتقوّم، فيكون هذا القصد علّةً لاستكمال الخيريّة وقوامها، لامعلولاً لها.

وإن قال قائل: إنّ ذلک للتشبه بالعلّة الاوُلىٰ فى أنّ خيريّته متعديةٌ.

فنقول: إنّ هذا فى ظاهر الأمر مقبول وفى الحقيقة مـردود، فـانّ التشبه بـه فى أن لايقصد شيئاً، بل بأن يتفرّد بالذات، فانّه على هذه الصفة اتّفاقاً مـن جماعة اهل العلم. وأمّا استفادة كمال بالقصد فمباين للتشبّه به.

وان قال قائل: إنّه كما قديجوز أن يستفيد الجرم السماوىّ بـالحركة خيراً وكمالاً، والحركة فعل له مقصود، فكذلک ساير أفاعيلها.

فالجواب: أنّ الحركة ليست تسفيد كمالاً وخيراً، وإلاّ لانقطعت عنده، بل هى نفس الكمال الذى أشرنـا اليه، وهواستثباتُ نـوع مّـايمكن أن يكون للجـرم السماوىّ بالفعل. فهذه الحركة لاتشبه ساير الحركات التى تطلب كـمالاً خـارجاً عنها، بل تكمل هذه الحركة نفس المتحرّک عنها بـذاتها؛ لانّـها نـفس استبقـاء الاوضاع والايون على التعاقب، وهذه الحركة شبيهة بالثبات.

وإن قال قائل: هذا القول يمنع وجود العناية بـالكائنات والتدبـير المحكم الذى فيها. فانّا سنذكر بعدُ، مايزيلُ هذا الاشكال ويُعرّفُ أنّ عناية البارى بـالكلّ على أىّ سبيل هى، وأنّ عناية كلّ علّة بما بعدها على أىّ سبيلٍ هى، وأنّ الكائنات التى عندنا كيف العناية بها من المبادى الأُوَل والأسباب الثانية.

فقد اتّضح بـما أوضحناه أنّـه لايـجوزُ أن يكون شىءٌ مـن العلل يستكمل بالمعلول بالذات، إلاّ بالعرض، اويقصد فعل ما فعله معلوله، وإن كـان يـرضى بـه ويعلمه. بل كما أنّ الماء يبرد بذاته بالفعل ليحفظ نوعه، لاليبرّد غيره، ولكن يلزمه أن يبرّد غيره والنارتتسخنُ بذاتها بالفعل لتحفظ نـوعها لالتسخّـن غيرها، ولكن يلزمها أن تسخّن غيرها. والقوّةَ الشهوانيّة تشتهى لذّةَ الجماع ليندفع الفضل وتتمُ

لها اللذّة، لاليكون عنها ولدٌ، ولكن يلزمها ولد. والصحّةهي صحّةٌبجوهرها وذاتها، لالان ينتفع المريضُ،لكن يلزمهانفعُ المريض كذلک فی العلل المتقدّمة.

فاذا كان الأمر على هذا فالأجرام السماوّية إنّما اشتركت فى الحركة المستديرة شوقاً إلى معشوق مشتركٍ؛ وإنّما اختلفتْ، لأنّ مباديَها المعشوقةَ المتشوّقَ إليها قدتختلفُ بعد ذلک الأوّل.

وليس إذا اشكل علينا أنّه كيف وجب عن كلّ تشوق حركةٌ بهذه الحال فيجبُ أن يؤثر ذلک فيما علمنا من أنّ الحركاتِ مختلفةٌ لاختلاف المتشوّقات.

[فصل ۴۷]

فى أنّ المشوّقات التى ذكرنا ليست أجساماً ولا أنفس أجسام

ولكن بقى علينا شىءٌ، وهو أنّه يمكن أن تتوهّم المشوّقات المختلفة اجساماً، لاعقولاً مفارقة، حتّى يكونَ مثلاً الجسم الذى هوأخسّ متشبّهاً بالجسمِ الذى هوأقدمُ وأشرفُ.

فنقول: هذا محالٌ، وذلک لأنّ التشبّهَ به يوجب مثلَ حركتِه وجهتها والغاية التى تؤمُّها. فان أوجب القصور عن مرتبته شيئاً فانّما يوجب الضعف فى الفعل لاالمخالفة فى الفعل حتى يكون هذا الى جهة وذاک إلى أُخرىٰ. ولايمكن ان يقال: إنّ السبب فى هذه المخالفة طبيعة ذلک الجسم كأنّ طبيعة ذلک الجسم تعاند أن يتحرک من «ا» الى «ب» ولاتعاند أن يتحرک من «ب» الى «ا»، فان هذا محال، لأنّ الجسم بماهو جسم لايوجب هذا، والطبيعة بماهى طبيعة للجسم تطلب الأين الطبيعى من غيروضع مخصوص. ولوكانت تطلب وضعاً مخصوصاً لكان النقل عنه قسراً، فدخل فى حركة الفلک معنى قسرى.

ثمّ وجودُ كلّ جزء من أجزاء الفلک على كلّ نسبة محتملٌ فى طبيعة الفلک، فليس يجب انّه إذا ازيل جزء من جهة جاز وإن ازيل من جهة لم يجز بحسب الطبع إلا أن يكون هناک طبيعة تفعل حركة فتجيب الى تلک الجهة

ولاتجیب الی جهة أُخریٰ ان عیقت عن جهتها، وقد قلنا إنّ مبدأ هذه الحرکة لیست طبیعة، ولاأیضاً هناک طبیعة توجب وضعاً بعینه، فلیس إذن فی جوهر الفلک طبیعة تمنع عن تحریک النفس له إلی أیّ جهة کانت.

وأیضاً لایجوز أن یقع ذلک من جهة النفس حتی یکون طبعها أن یرید تلک الجهة لامحالة إلاّ أن یکون الغرض فی الحرکة مختصاً بتلک الجهة، لأنّ الارادة تبع للغرض ولیس الغرض تبعاً للارادة. فاذا کان هکذا کان السبب مخالفة الغرض، فاذن لامانع من جهة الجسمیّة ولامن جهة الطبیعة ولامن جهة النفس إلاّ اختلاف الغرض، والقسر أبعد الجمیع عن الامکان.

فاذن لوکان الغرض تشبّهاً بعد الاول بجسم من السماویّة لکانت الحرکة من نوع حرکة ذلک الجسم، ولم یکن مخالفاً او اسرع منه فی کثیر من المواضع. وکذلک إن کان الغرض لمحرّک هذا الفلک التشبّه بمحرک ذلک الفلک.

فبقی أنّ الغرض لکلّ فلک تشبّهٌ بشیء غیرجواهر الافلاک من موادّها وأنفسها. ومحالٌ أن یکون بالعنصریّات ومایتولّد عنها، ولاأجسام ولاأنفس غیرهذه. فبقی أن یکون لکلّ واحد منها شوقُ تشبّهٍ بجوهر عقلیّ مفارق یخصّه. [وتکون العلّة الأُولیٰ متشوق الجمیع بالاشتراک. فهذا معنی قول القدماء: إنّ للکلّ محرّکاً واحداً معشوقاً، وإنّ لکلّ کرةٍ محرّکاً یخصّها ومعشوقاً یخصّها]. فیکون إذن لکلّ فلکٍ نفسٌ محرّکة تعقل الخیر، وله بسبب الجسم تخیّلٌ، ایْ تصوّرٌ للجزئیّات وإرادةٌ للجزئیّات، ویکون مایعقله من الاول ومایعقله من المبدأ الذی یخصّه القریب منه مبدأ تشوّقه إلی التّحرّک، ویکون لکلّ فلکٍ عقلٌ مفارقٌ، نسبتهُ إلی نفسهِ نسبةُ العقل الفعّال إلی أنفسنا، وإنّه مثالٌ کلّیٌّ عقلیٌّ لنوع فعله. فهو یتشبّه به.

فیکون عدد العقول المفارقة بعد المبدأ الأوّل بعدد الحرکات. فان کانت الأفلاک المتحیّرة انّما الغرض فی کرات کلّ کوکبٍ منها حرکة الکوکب کانت

المفارقات بعدد الكواكب لا بعدد الكرات. وإنّ عددها على مايراه المتأخّرون عشرةٌ بعد الأوّل: أوّلها العقل المحرّك الذى لايتحرّك، وتحريكه لكرة الجرم الأقصىٰ، ثمّ الذى هو مثله لكرة الثّوابت، ثمّ الذى هو مثله لكرة زحل، وكذلك حتّىٰ ينتهى إلى العقل الفائض على أنفسنا، وهو عقل العالم الأرضىّ ونحن نسميّه العقل الفعّال.

فان لم يكن كذلک، بل كان كلّ كرة متحرّكة لها حكم فى حركة نفسها، كانت هذه المفارقات أكثر عدداً. وكان على مذهب الفيلسوف قريباً من خمسين فمافوقه، وآخرها العقل الفعّال. وقدعلمت من كلا منا فى الرّياضيّات مبلغ ماظفرنا به من عددها.

وإن كان لكلّ حركة عقل مفارق فيجب أن يحصى الحركات.

أمّا على رأى بطلميوس الموضوع على أنّ كرة التدوير تخرق الكرة الحاملة، فالكوكب يخرق التدوير بما عنده كرة تدوير، او أنّ الكوكب نفسه يخرق الفلک فى ما لم يوضع له فلک تدوير كالشمس على غالب ظنّ بطلميوس.

وأمّا على رأى الفيلسوف، وهو أنّ لكلّ كوكب فلكاً يخصّه بحركته من غير أن يخرق الفلک كوكبه بل يثبت فيه، فالفلک ينقله، لأنّ فلک التدوير يستدير على نفسه، فيدير الكوكب الثابت فيه وليس ينتقل فلک التدوير البتة، بل ينتقل الحامل له. وليس هذا المذهب بضعيفٍ، ولاالهيئةُ تبطلُ به. وإن كانت الحركات يزداد عددها به.

فاذا أُحصِيَتِ الحركاتُ على المذهبين كان عدد العقول المفارقة عددها. وعلى المذهب الأوّل تكون العقول المفارقة بعددٍ دون هذا العدد بكثير. والأقربُ الى القياس هو مذهب الفيلسوف، وتبقى الشبهة فى الثوابت وتعظم، ولايبعد أن تنحلّ. ونحن لانتعرضُ لذلک فيطول بنا الكلام.

[فصل ۴۸]
فی أنّ حرکة الأفلاک وضعیّة لامکانیّة
وحرکة الکواکب مکانیّة إن کانت متحرکة بذاتها

وممّا یلیق أن نقرنه بهذا أن ندلّ علی أنّ الحرکة السماویّة فی أیّ مقولة، وأنّ التزام الفلک الداخل حرکة مافوقه علی أیّ جهة، فنقول: إنّ الحرکات السماویّة علی قسمین حرکة الجرم علی مرکز خارج عنه، وحرکة الجرم علی مرکز فیه. ومعلومٌ أنّ حرکة الجرم علی مرکز خارج عنه هو علی استبدال الأمکنة، فهی حرکة أینیّة. وأمّا الأُخریٰ فهی حرکة وضعیّة لاغیر ولیست حرکة أینیّة. ومقولة الوضع قدیقع فیها حرکة، کما یقع فی الکم والکیف، إلاّ أنّ الأوائل لم تذکره. والفیلسوف إذا عدّ فی السماع الطبیعی المقولات التی یقع فیها الحرکة لم یتعرَّض للوضع.

وقدسنح لی فی ما اختصٌ به من الرأی أنّ هذه الحرکة لیست أینیّةً، ولکنّها وضعیّةٌ:

أمّا أنّها لیست بأینیّةٍ، فلأنّ الأین نسبة الشیء الی مکانه، والحرکة فی الأین هو استبدال هذه النسبة. وقدیجوز أن یتحرک الجرم مستدیراً علی نفسه، وإن لم یکن فی مکان. فقد صحّ أنّ الجرم الأقصی هذا شأنه، فکیف یمکن أن یتحرک حرکة مکانیّة مالیس فی مکان، وإن کان فی مکان فلایفارق مکانه.

وأمّا أنّها وضعیّةٌ، فلانّ المتحرک بها وإن کان فی أین مّا ومکانٍ فلیس یفارق أینه ولامکانه، ولایستبدل به؛ بل یستبدل أجزاء النسبة إلی أجزاء أینه إن کان له أین؛ اوجهاته إن لم یکن له این، بل جهات، فیکون المتغیّر هذه النسبة، لاأین. وهذه النسبة تسمّیٰ وضعاً. فاذن هذه الحرکة فی الوضع، لافی الاین.

واَمّا أنّ فی الوضع نسبة أجزاء الجسم بعضها إلی بعض فی جهاتها، او نسبة أجزائه الی أجزاء مکانه، فأمرٌ مبیّنٌ فی المنطق. فهذه مسألةٌ وحلّها.

[فصل ۴۹]

فی أنّ الأفلاک الداخلة فی الحرکة الاولیٰ کیف تتبعها

وأمّا المسألة الثانية فانّ قوماً يظنّون أنّ الفلک الداخل يحدث فيه تحريک من الخارج، ويحفظ حرکته نفسها معذلک لقوّةٍ تنفذُ فيها من الخارج، فتکون حرکتهُ من الخارج، لاقسريّةً، لأنّها يبقى مکانها، ولاطبيعيّةً، لأنّها ليست عنها.

وهذا منهم غلط، بل الفلک الداخل لايتحرّکُ البتة عن الخارج بحرکةٍ تحدثُ فيه؛ بل بالعرض: کحرکة الراکب فی السفينة تحرّکه السفينة وهو ساکن، وحرکة راکب السفينة بنفسه مخالفة لجهتها، مع اتباعه حرکة السفينة، فيکون اتّباعه لحرکة السفينة، لالحرکةٍ حدثت فيه من السفينة، بل لحرکة مکانيّة، وإنّما الحرکةُ الحقيقيةُ فيه حرکتهُ الأُخرىٰ بالعرض، اى لأجل حرکة مکانه؛ او کحرکة کرةٍ مهندمة فی کرةٍ تحرکه الخارجةُ. والداخلةُ لاتستبدلُ مکاناً إلاّ وضعاً.

وهکذا الحال فی حرکات الافلاک الداخلة بسبب الخارجة، وذلک لايمکن إلاّ على وجهين، وقدوجدا. وهما أنّه إمّا أن تکون مراکزها مختلفةً، فيکون الداخل واقعاً فی جانبٍ من الخارج، فاذا انتقل ذلک الجانب نقله بالعرض، وهويصحّ أن يکون ساکناً فيه. وتصوّر هذا المعنىٰ من لبنةٍ قدقُوّر بعضهُا تقويراً أميل على جانبٍ، وعلى الاستدارة، وقد أُخذَ وسطُ اللبنة وتوهّم أنّ اللبنة تُدارُ على مرکز نفسها. والتقويرا ودع جرماً مهندماً فيه يدارُ على مرکز آخر، وهذا للمتحيرات.

وإمّا أن تکون مَحاوِرُها مختلفةً، فيلزم قطبا الداخل نقطتين من الخارج، فيلزم من ذلک التلازمُ فی جميع الأجزاء، إلاّ أن يتحرّک الداخلُ حرکتَها الخاصّةَ. وهذه لکرة الثوابت.

[فصل ۵۰]

فی أنّ النار کیف تتبع الفلک فی الحرکة فـی جمیع الأجـزاء إلاّ أن یـتحرک الداخل

وامّا حرکةُ الأثیر،أعنی فلکَ النار فی فلک القمر،فلیس لأنّ فـلک القمر ینقله مع نفسه إلیه ولایدفعه، فانّ المستدیر یتحرّک مُماسّاً لمافـیه لادافـعاً له، لأنّ الدافع یجب أن یطلب نفوذاً فی جرم المدفوع لیدفعه، والمستدیر لا یـمکنه ذلک، ولکنّ سطح فلک القمر من داخل مکانٌ طبیعیٌ یشتاق الهوا بالطبع. فکلّ جزء من أجزاء النار یشتاق منه شیئاً معیّناً إلیه یتحرک ویـتعیّن له بـالقرب فـهو بـالشوق یلازمه، فاذا زال وهو ملازم بالطبع زال معه. فتلک الحرکة لیست قسریّةً ولا أیضاً طبیعیّةً مطلقةً، لانّها لاتکون عن طبیعة النار وحـدها، بـل عن طبیعتهـا وطبیعـة مکانها.

وهذا الفصل غریب عن غرضنا هذا، إلاّ أنّه نافعٌ ومنبّهٌ علی ما استعمله من حرکة الوضع، وذلک علی نسب الأجرام السماویّة بعضها إلی بـعض فـی تـلازم الحرکة.

فلنعد إلی الغرض ولنقل: إنّ قوماً من الأفاضل جعلوا الکوکبَ فـی کـرته الکلیّة کالقلب وجعلوا النفس تفیض منه فی الکرات الجزئیّة وتـحرک حـرکات مختلفة بحسب حرکات الحیوان، إلاّ فی تلک الثوابـت، فـانّهم زعموا أنّ القـوة المحرکةتسنح علیالکواکبمنکراتها. فکأنّ الکرةقلب والکواکب فیهأعضاءٌ.
أعضاءٌ.

ویکون عندهم لکلّ کرةٍ کلیّةٍ نفسٌ واحـدةٌ لهـا وضع، فـلزم هذه الطریـقة أیضاً أن تکون المتشوقات لابـعدد الکرات الجـزئیّة، بـل بـعدد الکرات الکلیّة. ومعنی قولی «کرة کلیّة» مثل کرة زحل المحرکة لزحـل، وإن کـانت تـتجزّیٰ إلی کراتٍ تجزّی الحیوان إلی اعضائه.

[فصل ۵۱]

فى أن أجسام الفلک مختلفة الأنواع وكلّ نفس تخالف الأُخرىٰ فى النوع، وكلّ عقل يخالف الآخر فى النوع

وقد عرض للأوائل اختلافٌ فى طبيعة الجرم السماوىّ، فبعضهم يرى أنّ تلک الطبيعة واحدة بالنوع فيها وتختلف بالشخص. والمحصّلون على أنّ الطبيعة الخامسة جنسيّة، وتحتها أنواع، وكلُّ نوع منها فى شخص واحدٍ، لكماله، فكلّ كرةٍ نوعٌ، وكلُّ كوكبٍ نوعٌ، ولولا ذلک لما افترقتْ فى أمكنتها، وفى حركتها، او فى وضعها.

وقد عرض شبه هذا الاختلاف فى الأنفس المحرّكة لها: فقومٌ جعلوها من نوع الأنفس النطقية التى لنا، وهذا بعيد غاية البعد. وقومٌ جعلوها نوعاً آخر، لكن هى فى‌ما بينهما لاتختلفُ بالّنوع، بل تختلف بالشرف والدنوّ. وكذلک جعلوا العقول المفارقة كلّها نوعاً واحداً وتختلفُ بالشرف والدنوّ، وزعموا أنّه ليس يجب أن يكون كلّ نقصان بدخول الضدّ. فاستعانوا فى ذلک بأمثلة جزئيّة. وقد غرّهم فى ذلک كلامُ الاسكندر بأنّها مختلفة فى النوع ولكن لااختلافاً بعيداً؛ وهذا القول فى أوّله تصريح باختلافها، وليس فى آخره نقضٌ لذلک؛ فانّ المختلفات فى النوع منها متقاربة، مثل الأحمر والأخضر، ومنها متباعدة، مثل الأحمر والأقتم.

ولكن الحقّ هو أنّ هذه معانٍ، والمعانى لاتختلف فى استحقاق أن يكون هذا علةً وهذا معلولاً. وهذا علّة لشىء لذاته كذا، وهذا علّة لشىء مخالف لذلک، وكلّ واحد منهما علة لذاته وجوهره، على مانوضحه. إلاّ وفيها اختلاف معنوىّ وهو المباينة النوعية. والمتّفقات فى المعنى ولامادّة ولافعل ولاانفعال لاتختلف أيضاً فى الشرف والدنائة بسبب ما اتفقت فيه من المعنى، بل بسبب آخر فى ذاتها. ولايجوز أن يكون بسبب عارض، فانّ بعض هذه لامادّة لها ولاتنفعل. ثم إن

كان بسبب عارضٍ فى بعض الأجزاء او فى الكلّ كانت الذوات متّفقةً فى الشرف والدنائة، ومختلفةً بلواحق وعوارض يشرف بعضها على بعض. وكلامنا ليس فى هذا النوع من التفاوت، بل فى‌ما كان ذاتيّاً.

وإذا كان التفاوتُ فى جواهرها، وجواهرُها معانٍ، كان التّفاوت بمعان جوهريّة، وهذا بعينه يوجبُ مباينةَ الأنواع. فقولُ هؤلاء «إنّها متماثلةٌ فى النوع ومختلفةٌ فى العلوّ والدنوّ» متناقض. بل الحقّ يكون لكلّ واحد منها نوع على حدة كليّ عقليّ ومثال عقليّ لوجود مفرد مخصوص.

وليست إذا كانت هذه الموجوداتُ متّفقةً فى أنّها لاأجسامٌ، يوجبُ ذلك اتّفاقَها فى النوع، وإن اتّفقت، بعدَ كونها لاأجسامٌ، فى أنّها عقولٌ ومفارقةٌ للأجسام. كما انّ الأعراضَ متفقةٌ أيضاً فى أنّها لاأجسامٌ، ولايوجبُ ذلك اتّفاقَها فى النوع، وإن اتفقت، بعدَ أنّها لا أجسامٌ، فى أنّها محسوسةٌ وغيرُ مفارقةٍ. بل كما أنّ الموجودات الجسمانية الغير المفارقة مختلفة الأنواع، كذلك الموجوداتُ الغيرُ الجسمانيّة المفارقة يجوز أن تكونَ مختلفةَ الأنواع، وليستِ العقليّةُ لها إلاّ أنّها مفارقةٌ، كما المحسوسةُ أنّها مواصلة.

[فيجب أن تعلم أنّ المبدأ الأول وإن كان عقلاً فلا شريك له فى نوعه. وكذلك لكلّ واحد من المبادى المفارقة بعده]؛ ويجب أن تعلم أنّ الجوهريّة والعقليّة ليس يقال عليها على سبيل الجنس، بل على سبيل التقدّم والتأخّر، وقد شرح الفرق بين الأمرين فى كتب المنطق؛ وأن تعلم أنّه ليس يوجب كون الشىء غيرَ مقول عليها قولَ الجنس أن لايكون الجوهر جنساً لغيرها، فانّ الشىء قد يكون جنساً بالقياس إلى أشياء وغير جنس بالقياس الى أشياء أُخر.

[فصل ٥٢]

فى تعريف جرم الكلّ ونفس الكلّ وأنّها بالقوّة من وجه وعقل الكلّ وانّه بالفعل دائماً

واعلم أنّ اسم السماء واسم الكلّ واسم العالم كانت عندهم على سبيل الأسماء المترادفة،كأنّهم لم يكونوا يعنون بالجوهر الفاسد الذى يشتمل عليه كرة القمر، لأنّه أصغر نسبةً إلى العالم السماوىّ من الحصاة الحادثة فى بدن حيوان إلى بدنه. ثمّ إذا قيل: «حيوان» لم يدخل تلك الحصاة فى جملته، ولم يمنع عدمه الحياة أن يكون الجسم الذى يحويه حيّاً. والكلّ عندهم بالقياس إلى المبدأ الأوّل كشىء واحد حىّ، له نفس عقليّة، وله عقل مفارق يفيض عليه.

وربما قالوا: «كلّ» للسماء الأُولىٰ، فانّ كثيراً من الفلاسفة جرت عادته بأن يسمّيه جرم الكلّ، وحركته حركة الكلّ. فبحسب اختلاف هذين الاستعمالين تارةً يقولون عقل الكلّ ويعنون به جملة العقول المفارقة كأنّها شىء واحدٌ، ونفس الكلّ ويعنون به جملة الأنفس المحرّكة للسماويات كأنّها شىء واحد. وتارةً يقولون عقل الكلّ ويعنون به العقل المحرك بالتشويق للكرة الأقصىٰ التى هى أولى بالتشويق بعد الخير المحض، ونفس الكلّ ويعنون بهالنفس المختصّة بتحريك ذلك الجسم.

فاشرف الموجودات بعد الأوّل تعالى شأنه عقل الكلّ، ثمّ يليه نفس الكلّ، وعقل الكلّ هو بالفعل دائماً لايشوبه ما بالقوّة. ونفس الكلّ، لأنّه محرك يعرض له أن يكون بالقوّة دائماً، وقد عرفت كيف ذلك. وقد يصحّ لنا، بما نُبيّنُه بعدُ، أنّ طبيعة الاجرام الفاسدة وموضوعها حادثة عن جرم الكلّ، فيسمّون ذلك طبيعة الكلّ، ثمّ لكلّ جرم من الكائنات الفاسدة طبيعة تخصّه.

فيكون مراتب الصور: عقل الكلّ، ونفس الكلّ، وطبيعة الكلّ؛ ومراتب الأجسام: الجسم الأثيرىّ السماوىّ، والجسم الاسطقسىّ الأرضىّ، والأجسام المتكونة. وسيتضح لنا فيما يستقبل أنّ أوّل الموجودات عن الموجود الحقّ هو عقل الكلّ على ترتيبه، ثمّ نفس الكلّ، ثمّ جرم الكلّ، ثمّ طبيعة الكلّ.

المقالة الثانية

[في الدلالة على ترتيب فيض الوجود عن وجوده مبتدءاً عن اول موجود عنه الى آخر الموجودات بعده]

[فصل ۱]

فی أنّ الموجودات كيف تكون عن الأوّل وفی تعريف فعله

قدصحَّ لنا فيماقد مناه من القول أنّ واجب الوجود بذاته واحد وأنّه ليس بجسم ولافی جسم ولا ينقسم بوجه من الوجوه، فاذن الموجودات كلّها وجودها عنه. ولايجوز أن يكون له مبدأ او سبب من الأسباب بوجه من الوجوه، لاالذی عنه او الذی فيه او به يكون، ولاأن يكون لأجل شیء. فلهذا لايجوز أن يكون كون الكلّ عنه على سبيل قصد منه، كقصدنا لتكوين الكلّ و لوجود الكلّ، فيكون قاصدا لأجل شیء غيره.

وهذا الفصل قدفرغنا عن تقريره فی غيره، وذلک فيه أظهر. ويخصّه، فی امتناع أن يقصد وجود الكلّ عنه، أنّ ذلک يؤدّی إلى تكثّر فی ذاته، فانّه حينئذ يكون فيه شیء بسببه يَقصُدُ، وهو معرفته وعلمه بوجوب القصد او استحبابه او خيريّة فيه توجب ذلک، ثمّ قصد مّا، ثمّ فايدة يفيدها إيّاه القصدُ، على ما أوضحناقبل، وهذا محال.

وليس كون الكلّ عنه على سبيل الطبع، بأن يكونَ وجودُ الكلّ عنه لابمعرفةٍ ولارضیً منه، وكيف يصحُّ هذا؟ وهو عقل محض يعقل ذاته. فيجبُ أن يعقل أنّه يلزمه وجود الكلّ عنه؛ لأنّه لايعقل ذاته إلاّ عقلاً محضاً ومبدءاً أوّلاً. ويعقلُ وجودَ الكلّ عنه على أنّه مبداه، هوذاته لاغيرذاته، فانّ العقل والعاقل والمعقول منه واحد، وذاته عالمة راضية لامحالة بما عليه ذاته. ولكنّ الأوّل تعقّله الأوّلُ وبالذات تعقّلُ ذاته التی هی لذاتها مبدأ نظام الخير فی الوجود، فهو عاقل

لنظام الخير في الوجود كيف ينبغي أن يكون، لاعقلاً خارجاً عن القوّة إلى الفعل، ولا عقلاً منتقلاً من معقول إلى معقول، فانّ ذاته بريئة عمّا بالقوّة من كلّ وجه، على ما أوضحنا قبل، بل عقلاً واحداً معاً. ويلزم ما يعقله من نظام الخير في الوجود أنّه كيف يمكن وكيف يكون وجود الكلّ على مقتضى معقوله. فانّ الحقيقة المعقولة عنده هي بعينها على ما علمت علم وقدرة وإرادة. وأمّا نحن فنحتاج في تنفيذ ما نتصوّره إلى قصد وإلى حركة والى إرادة حتى يوجد، وهذا لايحسن فيه ذلك ولايصحّ لبراءته عن الاثنينية على ما أطنبنا فيه. فتعقّلُهُ علّةُ الوجود على ما يعقله.

ووجود مايوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده، وتبع لوجوده، لاأنّ وجوده لأجل وجود شيء آخر. وهو فاعل الكلّ، بمعنى أنّه الموجود الذي يفيض عنه كلّ وجود، ووجودهُ بذاته، ومباينٌ لكلّ وجود غيره.

وليس معنى قولنا «إنّه فاعل الكلّ» هو أنّه معطي الكلّ وجوداً جديداً بعد تسلّط العدم على الكلّ، وإن كان هذا هومعنى فاعل الكلّ عند العامّة. وحينئذٍ يطالبون أنّ هذا الفاعل هو فاعل من جهة أنّ وجوداً صدر عنه، او من جهة أنّه لم يكن الوجود يصدر عنه، اومن جهة اجتماع الأمرين.

فان كان من جهة أنّ وجوداً صدر عنه ولايعتبر حال عدم ذلك الوجود، فالفاعل الأفضل هو الذي عنه الوجود أدوم.

وإن كان فاعلاً لأنّه لم يعط الوجود؛ فقد صار غير فاعل إذا اعطى الوجود أي من جهة أنّه لايصدر عنه.

وإن كان فاعلاً لأنّه اعطى الوجود لما كان ليس له وجود وكان لايعطيه الوجود، فليست الفائدة منه في ذلك العدم السابق. فان ذلك العدم لم يكن يحتاج إلى علّة، بل إلى عدم العلّة، لكنّ الفائدة منه أنّ لغيره منه وجوداً، وهو فضيلةُ هذه الصفةِ الّتي تسمّىٰ فعلاً. فان كان الاسم لهذا الغرض خرج بشرط العدم فالاسم فاعل؛ وإن أبى إلاّ أن يكون الفعل لما تقدّمه العدم، فانّا حينئذٍ

لانسمّى نسبة الأوّل تعالىٰ إلى الكلّ فعلاً، بل نطلب له اسماً زائداً على هذا، دالاً على معنى أجلّ من الفعل.

ولأنّ هذه المعانى ليس لها عند الجمهور أسامٍ فلابدّ من أن ننقل لها الأسماء من الدلالات المشهورة إلى الدلالة على المعنى المطلوب، فيجب أن نطلب اسماً معظماً من الأسماء التى تحاذى اسم الفعل

[فصل ٢]

فى معنى الابداع عند الحكماء

وهذا الاسم هو الابداع، فانّ الحكماء اصطلحوا على تسمية النسبة التى تكون إلى الكلّ إبداعاً. والابداع عند العامّة بمعنى آخر، وهو الاختراع الجديدُ لاعن مادّةٍ. وأمّا الحكماءُ فيعنون بالابداع إدامةَ تأييس ماهو بذاته ليسٌ، إدامةً لاتتعلّقُ بعلةٍ غيرِ ذاتِ الأوّلِ، لامادّةَ، ولاآلة، ولامعنى، ولاواسطة. وظاهرٌ أنّ هذا المعنى أجلُّ من الفعل

وأمّا بالبحث الذاتى، فلأنّ فائدةَ الفعل وجودُ شىءٍ آخر غير دائم، وفائدة هذا المعنى وجود دائم، وأمّا عدم المفعول فلم يكن عن الفاعل. وإن كان شرفُ الفاعل أنّه أزال عدمه بعد ماكان، فشرفُ المبدع اكبر، لانّه منع العدم أصلاً. ولكلى المعنيين، اعنى الابداع والفعل، تأثيرٌ فى العدم وفى الوجود، امّا الفعلُ فاعطاء الوجود وقتاً ورفع العدم وقتاً لادائماً، وأمّا الابداع فاعطاءُ الوجود دائماً ومنعُ العدم دائماً. فهذا المعنى إذن أجل و أشرف بالبحث الذاتى.

وأمّا بالبحث عن اللوازم فانّا قدبيّنا أنّ الفاعل بعد مالم يفعل فانه يفعل لامحالة فى مادّةٍ، وبتوسّطِ حركةٍ وزمانٍ؛ والمبدع الحقّ فانّه مبدأ لكلّ مادّة ولكلِّ حركة ولكلّ زمان ولكلِّ جملةٍ.

فاذا نسبت العلّةُ الأُولىٰ إلى الكلّ معاً كان مبدعاً، وإذا نسبت بالتّفصيل لم يكن مبدعاً لكلّ شىء، بل لما لاواسطة بينه وبينه

[فصل ٣]

فى أنّ المعلول الأوّل واحد وأنّه عقل

ولأنّ كون مايكون عن الأوّل هو على سبيل لزوم إذ صحّ أنّ واجبَ الوجود بذاته واجبُ الوجود بذاته واجبُ الوجود من جميع جهاته، وفرغنا من بيان هذا الغرض قبل: فلايجوز أن يكون أوّلَ الموجودات عنه وهى المبدعات كثيرة، لا بالعدد ولا بالانقسام إلى مادّة وصورة، لأنّه هو على حكم ما فى ذاته يكون لزوم مايلزم عنه. فالجهة التى عنها يلزم منه هذا الشىء ليست الجهة التى يلزم عنها لاهذا الشىء بل غيره.

فان لزم منه عددان او شيئان يكون منهما شىء واحد مثل مادّة وصورة فيلزمان على جهتين مختلفتين فى ذاته، وتانک الجهتان إن كانتا لافى ذاته، بل لازمتين لذاته. فالسؤال فى لزو مهما ثابت حتى تكونا من ذاته فيكون ذاته منقسماً بالقول، وقد منعنا هذا قبل وبينّا فساده.

فبيّن أنّ أوّل الموجودات عن العلة الاولى واحد بالعدد وذاته وماهيّته وحده لافى مادة. فليس شىء من الاجسام ولامن الصور التى هى كمالات الأجسام بمعلولاتٍ قريبة له، وهو عقل محض لأنّه صورة لافى مادّة، وهو أوّل العقول المفارقة التى عددناها، ويشبه أن يكون محرّک الجرم الأقصى على سبيل التشويق.

[فصل ۴]

فى أنّه كيف يكون الثوانى عن المعلول الأوّل

وأنّ ذلک لكثرة تلزم ذاته وأنّه يلزم عن المعلول الأوّل عقل وفلک ونفس وكذلک عن ذلک حتى يقف عند العقل الفعّال ويحدث العناصر والمزاجات الأربعة الانسانيّة.

ولأنّ فى الموجودات عن الأوّل أجساماً، ولاسبيل فى أن يكون عن الأوّل

بلاواسطة أجساماً، ولا أيضا يمكن ان يكون عن واسطة هي وحدة محضة ولا اثنينيّة فيها بوجه، فيجب أن يكون عن المبدعات الأُوَل بسبب اثنينيّة يجب فيها ضرورة اوكثرة كيف كانت، ولا يمكن في العقول المفارقة شيء من الكثرة إلاّ على ما أقول: إنّ المعلول بذاته ممكن الوجود وبالأوّل واجب الوجود، وهو يعقل ذاته ويعقل الأوّل ضرورة فيجب أن يحدث فيه من الكثرة: معنى إمكان الوجود، ومعنى أنّه يعقل ذاته ويتجوهربه، ومعنى أنّه يعقل الأوّل

وليست الكثرة له عن الأوّل، فانّ إمكان وجوده أمر له بذاته لا بسبب الأوّل، بل له من الاوّل وجوب وجوده، ثم كثرة أنّه يعقل الأول ويعقل ذاته كثرة لازمة لوجود وحدته، ونحن لا نمنع أن يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافيّة ليست في أوّل وجوده وداخلة في مبدأ قوامه، فيجب إذاً أن تكون هذه الكثرة علة إمكان وجود الكثرة معاً عن المعلومات الأُوَل. ولولا هذه الكثرة لكان لا يمكن أن يوجد منها إلاّ وحدة ولم يمكن أن يوجد عنها جسم. ثم لا كثرة هناك إلاّ على هذا الوجه فقط.

وقد بان لنا في ما سلف أنّ العقول المفارقة كثيرة العدد، فليست إذن موجودة معاً عن الأوّل، بل يجب أن يكون أعلاها هو الموجودَ الأوّل عنه ثم يتلوه عقل وعقل. ولأنّ تحت كلّ عقل فلكاً بمادته وصورته التي هي النفس فتحت كلّ عقل ثلاثةُ أشياء في الوجود، فيجب أن يكون إمكان وجود هذه الثّلاثة عن ذلك العقل الأوّل يلزم عنه في الابداع لأجل التثليث المذكور فيه.

والأفضل تبع للأفضل من جهات كثيرة. فيكون إذن العقل الأوّل يلزم عنه بما يعقل الأوّل وجودُ عقل عنه، وبما يعقل ذاته وجودُ صورة الفلك الأقصى وكمالها وهو النفس، وبما أنّه ممكن الوجود في نفسه يلزمه وجودُ جرمية الفلك الأقصى المعنى المشارك للقوّة وهو الجرم. فبما يعقل الأوّلَ يلزم عنه عقلٌ، وبما يختصّ بذاته على جهتيه الكرةُ الأولى بجزئيها أعني المادة والصورة، والمادّةُ

بتوسط الصورة. كما أنّ امكان الوجود يخرج إلى الفعل بالفعل. وكذلك الحال فى عقل عقل وفلک فلک حتى ينتهى إلى العقل الفعّال الذى يدبّرأنفسنا.

وليس يجب أن يذهب هذا المعنى الى غير النهاية حتى يكون تحت كل عقل مفارق مفارقٌ. فانّا نقول: إنّه إن لزم وجود كثرة عن العقول فبسبب المعانى التى فيها من الكثرة وليس ينعكس هذا حتى يكون كل عقل فيه هذه الكثرة فتلزم كثرته هذه المعلولات ولا هذه العقول متفقة الأنواع، حتى يكون مقتضى معانيها متّفقاً.

ولنبتدىء لبيان هذا المعنى ابتداءً آخر، فنقول: إنّ الافلاک كثيرة فوق العدد الذى فى المعلول الأوّل، لكثرته المذكورة، وخصوصاً إذا فصّل كلّ فلک إلى صورته ومادته، فليس يجوز أن يكون مبدؤها واحداً هو المعلول الأوّل، ولايجوز أيضاً أن يكون كلُّ جرم متقدم منها علّة للمتأخّر، وذلک لأنّ الجرم بما هو جرم لايجوز أن يكون مبدأ جرم، وبماله قوّة نفسانيّة لايجوز أن يكون مبدأ جرم ذى نفس أُخرى.

وذلک أنّا قد بيّنا أنّ كلّ نفس لكلّ فلک فهو كماله وصورتهُ، وليس جوهراً مفارقاً وإلاّ لكان عقلاً لانفساً وكان لايحرک البتة وكان لايحدث فيه من حركة الجرم حركة ومن مشاركة الجرم تخيّل وتوهم، وقد ساقنا القياس الى اثبات هذه المعانى لأنفس الأفلاک.

وإذا كان الأمر على هذا فلايجوز أن تكون أنفس الأفلاک تصدر عنها أفعال فى أجسام أُخرى غير أجسامها إلاّ بواسطة أجسامها. فانّ صور الأجسام وكمالاتها على صنفين:

امّا صورٌ قوامها بموادّ الأجسام. فكما أنّ قوامها بموادّ تلک الأجسام فكذلک مايصدر عن قوامها يصدر بوساطة مواد تلک الأجسام؛ ولهذا السّبب فانّ النار لاتسخن حرارتها أىّ شىء اتفق، بل ما كان ملاقياً لجرمها اومن جسمها بحال. والشمس لاتضىء كلّ شىء، بل ماكان مقابلاً لجرمها.

وامّا صورٌ قوامها بذاتها لا بموادّ الأجسام، كالأنفس. ثم كلّ نفس فانّما جعلت خاصّة بجسم، بسبب أنّ فعلها بذلک الجسم وفيه، ولو كانت مفارقة الذات والفعل جميعاً لذلک الجسم لكانت نفسَ كلِّ شيء، لا نفسَ ذلک الجسم.

فقدبان على الوجوه كلها أنّ القوى السماويّة لاتفعل إلاّ بواسطة جسمها، و محال أن تفعل بواسطة الجسم نفساً، لأنّ الجسم لايكون متوسطاً بين نفس و نفس. فان كانت تفعل نفساً بغير توسّط الجسم فلها انفراد قوام من دون الجسم و اختصاص بفعل مفارق لذاتها و لذات الجسم. وهذا غير الأمر الذى نحن فى ذكره، فان لم تفعل نفساً لم تفعل جرماً سماويّاً، لأنّ النفس متقدّمة على الجسم في المرتبة والكمال، فان وضع لكلّ فلکٍ شیء ــ يصدر عنه فى فلكه شىء وأثر، من غير أن يستغرق ذاته فى شغل ذلک الجرم به، ولكن ذاته مباينة في القوام وفى الفعل لذلک الجسم ــ فنحن لا نمنع هذا. وهذا هو الذى نسميه «العقل المجرّد» ونجعل صدور ما بعده عنه. ولكن هذا غير المنفعل عن الجسم والمشارک إيّاه والصائر صورة خاصّة به.

فقدبان ووضح أنّ للأفلاک مبادى غير جرمانيّة ولاصور للاجسام، وأنّ كلّ فلک يختصّ بمبدأ منها، والجميع تشترک فى مبدأ واحد.

وعلى هذا المعنى قياسات كثيرة وبراهين، لكِنّا إنّما نختار فى هذا الكتاب من الحجج مالا يحوجنا إلى استعمال مقدّمات كثيرة وتحليل طويل، بل يكون اقرب إلى الأفهام. وقد يُبَيَّنُ هذا فيقال: إنّه ممّا لايشک فيه أنّ هاهنا عقولاً بسيطة ومفارقة تحدث فى أبدان الناس. وقد بين لک فى العلوم الطبيعيّة وسنبيّنها نحن بَعدُ عن قريب، وليست بعلل أُولىٰ، لأنّها كثيرة، مع وحدة النوع ولأنّها حادثة كما تبيّن هناک. وليست أيضا بمعلولات قريبة لهذا المعنى. وذلک أنّ الكثرة فى عدد المعلولات القريبة محال، فهى إذن معلوماتُ الاول بتوسّط.

ولايجوز أن تكون العلل الفاعليّة المتوسّطة بين الأولى وبينها، دونها

فى المرتبة؛ فلاتكون عقولا بسيطة ومفارقة، فـانّ العلل المعـطية للوجـود أكـمل وجوداً. أمّا القابلة للوجود فـيكون أخسّ وجـوداً فـيجب أن يكون المعلول الأوّل عقلاً واحداً بالذات.

ولا يـجوز أن تكون عنه كثرة مـتفقة النوع، وذلک لأنّ المعـانى المتكثرة التى فيه وبها يمكن وجود الكثرة فيه: إن كانت مختلفة الحقـائق، كـان مـايقتضيه كلّ واحد منها شيئاً غير ما يقتضى الآخر فى النوع، فلم يلزم كلّ واحد منها مايلزم الآخر، بل طبيعة أُخرى، وإن كانت متفقة الحقـائق فـبماذا تـخالفت وتكثّرت ولا مادّة هناک. فـاذن المعلول الأوّل لايـجوز عنه وجـودُ كثرة الا مــختلفة النوع. فليست هذه أيضاً كائنة عن المعلول الأوّل بلاتوسّط علة أُخرىٰ موجودة. وكذلک عن كل معلول حتّى ينتهى إلى معلول كونه مع كـون الاسطقسات القـابلة للكون والفساد المتكثرة بالعدد والنوع معاً. فـيكون تكثّر القـابل سبباً لتكثر فـعل مـبدأ واحد الذات. وهذا بعد استتمام وجود السّماويات كلها، فيلزم دائماً عقل بعد عقل حتى تتكون كرة القمر ثم تتكوّن الاسطقسات وتـتهيأ لقبول تـأثير واحـد بـالنوع كثير بالعدد من العقل الأخير، فانّه إذا لم يكن السبب فى الفاعل وجب فى القابل ضرورة.

فاذن يجب أن يحدث عن كلّ عقل عقلٌ تـحته ويـقف حتى يكون القـوى العقليّة منقسماً متكثّراً فهناک ينتهى. وهذا برهان فى هذا الباب إذا استقصى قوى جدّاً.

فقد بان واتّضح أنَّ كلَّ عقل هو أعلىٰ فى المرتبة فانّه بمعنىً فيه، وهو أنّـه بما يعقل الأوّلَ يجب عنه وجودُ عقل آخر دونه، وبما يعقل ذاتَه يـجب عنه النفسُ الفلكيّة، وبما هو ذومادّة فيجب عنه جرمُ الفلک. وجرمُ الفلک كائن عنه ومستبقىً بتوسّط النفس الفلكيّة، فانّ كـلَّ صورة فـهى علّةٌ لأن تكون مـادّتُها بـالفعل، لأنّ المادّة نفسها لاقوامَ لها. فليصادَر على هذا، وبيانُه طويلٌ.

[فصل ٥]

فی كيفيّة تكوّن ما تحت الفلک عن الفلک.

وإذا استوفت الكراتُ السماويّة عددَها لزم عنها وجودُ الاسطقسات. وذلک لأنّ الأجسام الاسطقسية كائنة فاسدة، فيجب أن تكون مباديها القريبةُ أشياء تقبل نوعاً من التغيّر والحركة، وأن لايكونَ ماهو عقلٌ محضٌ وحده سبباً لوجودها. وهذا يجبُ أن يتحقّق من أصول كثيرة، أكثرنا التكرار فيها وفرغنا عن تقريرها.

ولهذا الاسطقسات مادّةٌ تشتركُ فيها وصورةٌ تختلفُ بها. فيجبُ أن يكونَ اختلافُ صورها تابعةً لاختلاف قُوى الأفلاک، وأن يكونَ اتفاق مادّتها تابعةً لمايتّفق فيه الأ فلاکُ. والأفلاکُ تتفقُ فی طبيعة اقتضاء الحركة المستديرة، فيجبُ أن يكون مقتضى تلک الطبيعة مبدءاً للمادّة. كذلک ما يختلف فيه مبدأ تهيّؤها للصورة المختلفة.

ولأنّ المادّة ليست تبقىٰ بلا صورة فليس قوامُها عن الطبيعة الفلكيّة وحدها، بل عنها وعن الصورة. ولأنّ الصورة التی تقيم هذه المادّة الآن قد كانت المادّة قائمةً دونَها فليس قوامُها عن الصورة وحدها، بل بها وبالطبيعة الفلكيّة. فلو كانت عن الطبيعة الفلكيّة وحدها لا ستغنت عن الصورة، ولو كانت عن الصورة وحدها لما سبقت الصورة. بل كما أنّ الحركة المستديرة هناک تلزمُ طبيعةً تقيمها الطبايعُ الخاصيّة بفلکٍ فلکٍ، فكذلک المادّةُ هاهنا يقيمها مع الطبيعة المشتركة مايكون عن الطبايع الخاصيّة، وهی الصورة.

وكما أنّ الحركة أخسُّ الأحوال هناک فكذلک المادّةُ أخسُّ الذوات هاهنا. وكما أنّ الحركة هناک تابعةٌ لطبيعة مّا بالقوّة [فكذلک المادة هاهنا موافقة لما بالقوّة]. وكما أنّ الطبايعَ الخاصيّةَ والمشتركةَ هناک مبدأ للطبيعة الخاصيّة والمشتركة هاهنا، كذلک مايلزم الطبائع الخاصّية والمشتركة هناک من النِسَب

المختلفة المتبدّلة الواقعة فيها بسبب الحركة مبدأ لتغيّر الأحوال وتبدّلها هاهنا، وكذلک امتزاجُ نسبها هناک سببٌ لامتزاج هذه العناصر. وللأجسامِ السماوياتِ بالكيفيّات التى تخصُّها وتسرى منها إلى هذا العالم تأثيرٌ فى أجساد هذا العالم، ولأنفسها تأثير ايضاً فى أنفس هذا العالم. وبهذه المعانى يُعلَمُ أنّ الطبيعةَ التى هى مدبّرة لهذه الأجسام بالكمال والصورة حادثةٌ عن النفس الفاشية فى الفلک، ويعلم ذلک بأدنى سعى.

[فصل ۶]

فى تكوّن الاسطقسات

قال قوم من أهل العلم: إنّ الفلک لأنّه مستدير فيجبُ أن يستدير على شىء ثابت فى حشوه، فيلزم محاكّته له التسخينُ حتّى يصير ناراً. وما يَبعُدُ عنه يبقىٰ ساكناً، فيصير إلى التبرّد والتكثّف حتّىٰ يصير أرضاً، وما يلى النارَ يكون حارّاً، ولكنّه أقلُّ حرّاً، ومايلى الأرضَ يكون أقلَّ تكثّفاً. وقلّةُ الحرّ وقلّةُ التكاثف يوجبان الترطيب، فانّ اليبوسةَ إمّا من الحرّ وإمّا من البرد والتكثيف، لكن الرطب الذى يلى الأرض بارد والذى يلى النارحارّ، فهذا سببُ كون العناصر.

[فصل ۷]

فى العناية والتدبير

وأمّا وجودُ العناية من العلل العالية فى العلل السافلة فهى أنّ كلَّ علةّ عالية فانّها تعقل نظامَ الخير الذى يجب أن يكون عنه فى كلّ مايكون، فيتبعُ معقوله وجودُ ذلک النظام .

وليس يمكننا أن ننكر التدبير فى أعضاء الحيوان والنبات والرتبة الطبيعيّة، ولا يمكننا أن نجعل القوُى العاليةَ عشيقةً بعمل يتكون عنها هذه الفاسداتُ اوما دونّها، فقد بيّنا هذا.

بل الوجهُ المُخلِّصُ عن الباطلَين أنَّ كلَّ واحد منها يعقل ذاته وهو تعقله

مبدأ للنظام الذى يجب أن يكون عنه، وذلك صورة ذاته، ويجوز أن يكون ذلك بالكلّية للمبدأ الأوّل. وأمّا الجزئيات والتغايير فلا يجوز أن تنسب إليه.

فاذا كان كذلك فانّ تعقّل كلّ واحد منها لصورة نظام الخير الذى يمكن أن يكون عنه مبدءٌ لوجود مايوجد عنه على نظمه. فالصورُ المعقولةُ التى عند المبادى مبدءٌ للصور الموجودة فى الثوانى.

ويُشبِهُ أن يكونَ أفلاطنُ يعنى بالصور هذه الصور، ولكن ظاهر كلامه منتقضٌ وفاسدٌ، قد فرغ الفيلسوف من كلامه (بيانه) فى عدّة كتب. فاذا كانت كذلك كانت عنايةُ الله مشتملةً على الجميع، لكن بالأمور الأبديّة تكون عنايته فيها بالنوع وبالعدد، وبالأمور الفاسدة بالنوع فقط.

[فصل ٨]

فى مبدأ التدبير للكائنات الأرضيّة والأنواع المحفوظة

ولأنّ الأنواع ليست محفوظةً فقد تتولدُ بحسب عفونات ومزاجات مختلفة حيواناتٌ ليست بمعهودة، وأنواعٌ من النبات جديدةٌ فى الوجود وليست عن أشباهها، و لا مثل كون الانسان عن شبيه به. فمعلوم أنّ العناية ليست عن الأوّل ولا عن العقول الصريحة، فيجبُ أن يكون بمبدأ بعدها، وهو إمّا نفسٌ منبثةٌ فى عالم الكون والفساد، وإمّا نفسٌ سماوّيةٌ.

ويُشبِهُ أن يكون رأى الاكثر أنّه نفسٌ متولّدةٌ عن العقول والأنفس السماويّة وخصوصاً نفس الشمس والفلك المايل وأنّه مديرٌ لما تحت القمر بمعاضدة الأجساد السماويّة وبسطوع نور العقل الفعّال.

ويجبُ على كلّ حال أن يكون هذا المعنىُّ بهذه الحوادث مدركاً للجزّيات، فلهذا السبب أظُنُّ أنّ الأشبه أن يكون هذه نفساً سماويّة حتّى يكون لها بجزئيّتها أن تتخيّل وتُحِسَّ الحوادثَ إِحساساً يليق بها. فاذا حدث حادثٌ عقل الكمالَ الذى يكون له والطريقَ الذى يؤدّى إليه، فحينئذٍ يلزم ذلك المعقولَ وجودُ

تلک الصورة فی تلک المادّة.

ویقال: إنّ النفسَ المُعینَةَ للداعین والمنُذِرَةَ بالأ حلام وغیر ذلک هذه ویشبه أن یکون ذلک حقّاً، فانّه إن کان دعاء مستجاب فیکون سببُه مثلَ هذا الجوهر. وذلک أنّه کما یُشاهِدُ تغییراتِ المادّة فیعقل صورةَ نظام الخیر والکمال الذی یجب هناکَ فیکونُ مایعقل، فکذلک یجوز أن یکون مشاهدتُـه لتغییرات الأحوال فی سکّان هذا العالم یحدثُ فیه منها تعقّلٌ للواجب الذی یُدفَعُ به ذلک النقصُ والشرُّ ویُجلَبُ الخیر، فیتبع ذلک التعقّلَ وجودُ الشیء المتعقّل. وانّ عنایة مثل هذا [الجوهر یجب أن یکون بکلّ نقص و شرّ یدخل هذا] العالم وأجزائه لیتبع تلک العنایة مایلز مها من الخیر والنظام، فلایجبُ أن یختصَّ ذلک بشیءٍ دون شیء. فان کان دعاءٌ لایُستجابُ اوشرٌّ لایُدفَعُ فهناکُ سرٌّ لایُطّلَعُ علیه. وعسیٰ العنایةُ لاتُوجِبُه. ومعنی العنایة ما أوضحناه.

[فصل ۹]

فی امکان وجود امورنا درة عن هذه النفس مغیّرة للطبیعة

ولمّا کان تعقلُ مثل هذا الجوهر تتبعُه الصورُ المادیّةُ فی المادّة فلا یبعدُ أن یهلک به شرّیرٌ، او ینتعش به خیّرٌ، او یحدث نارٌ او زلزلةٌ او سببٌ من الأسباب غیر المعتادة، لأنّ الموادّ الطبیعیّة یحدثُ فیها ما یعقله ذلک الجوهرُ. فیجوز أن یُسَخّنَ باردَها ویُبرّدَ حارَّها ویُحرّکَ ساکنَها ویُسَکّنَ متحرّکَها. فحینئذٍ تحدثُ أمورٌ، لاعن أسبابٍ طبیعیّةٍ ماضیةٍ، بل دفعةً، عن هذا السببِ الطبیعی الحادثِ. کما أنّ أصنافاً من الحیوان والنبات التی من شأنها أن تکون بالتوالد قد تتکوّن لا علی سبیل التوالد عن أسبابٍ طبیعیّة مشابهةٍ لها - بل علی سبیل التولد - وتحدثُ فیها صورٌ حادثةٌ جدیدةٌ لم تکن فی مبادیها. ویکون ذلک عن تعقّل هذا الجوهر. ولایجبُ أن ینکر من أحوال التدبیر أُمورٌ غیرُ معهودةٍ، فهاهنا نوادرُ وعجائبُ، أسبابُها مثل هذا الذی وصفت.

[فصل ١٠]

فی أنّ هذا المبدأ كيف يعقل ما هاهنا فی الحال والمستقبل وكيف يؤثّر

ولأجل أنّ أنفُسَ الأجرام السماويّة عالمةٌ بما تفعل علماً كلّيّاً او جزئيّاً، وعالمةٌ بما يلزم أفاعيلها، فيجبُ أن تكون الأحوال المتجدّدة فی هذا العالم والتی فی المستقبل تابعةً لما فی الحال كالنتائج للمقدمات معلومةً هناک بالضرورة، لا أنّها تحتاج إلی ذلک او تكمل به. فالا نذاراتُ فی الأحلام والوحی وهذه النوادر منسوبةٌ إلی مثل هذه المبادی.

فلا يجبُ أن يتعجّب فيقال: كيف يعرض من هذه المبادی النفسانيّة شیءٌ لا علی المجری الطبيعیّ. فانّ من اعتبر حال بدنه ونفسه سهل عليه دفعُ هذا التعجّب عن ظنّه، وذلک أنّ من شأن بدننا أن يحدث فيه حرارة وبرودة وحركة وسكون علی سياق مقتضی الاُمُور الطبيعيّة، ويكونَ ذلک متولداً عن أسبابٍ قبل أسبابٍ وفی مدّةٍ محدودةٍ، وقد لا يعرض عن أسبابٍ طبيعيّةٍ، بل عن توهّماتٍ نفسانيّةٍ. كالغضب، فانّه يُحدِثُ حرارةً فی الأعضاء ليس سببُها طبيعيّاً. وكذلک الخيالُ الشهوانیُّ يحرّکُ الأعضاء، وإن لم يكن ذلک عن امتلاء طبيعی ويُحدِثُ ريحاً وان لم يكن ذلک عن أسبابٍ مستقدمّةٍ طبيعيّةٍ. والدليل علی ذلک أنّ هذه كلّها تحدث عمّا ذكرناه فی وقتٍ لولم يكن ما ذكرناه لم يحدث. وكذلک الوَجَلُ يُحدِثُ رعدةً ونافضاً قويّاً. فعلی هذه حالُ النفس التی للعالم عند بدنه.

وسمعتُ أنّ طبيباً حضر مجلس ملکٍ من السامانيّين، وبلغ من قبوله أن أهّله لمؤاكلته علی المائدة التی توضع له فی دارالحرم، ولا يدخلها من الذكور داخلٌ، وإنّما يتولّی فيها الخدمَة بعضُ الجواری. فبينا جاريةٌ تُقَدِّمُ بالخوان وتضعه إذ فرست بهاريح ومنعتها الانتصابَ، وكانتْ حظيّةً عند الملک، فقال للطبيبِ: عالِجها فی الحالِ علی كلّ حالٍ. فلم يكن عند الطبيبِ تدبيرٌ طبيعیٌّ فی ذلک البابِ يشفي بلامهلةٍ، ففزع إلی التدبير النفسانیّ، وأمر أن يُكشَفَ شَعْرها، فما

أغنىٰ، ثمّ أمر أن يكشفَ بطنُها، فما أثّر، ثمّ أمر أن يكشفَ عورتُـها، فـلما حـاولن الجواري ذلک نهضت فيها حرارةٌ قويّةٌ أتَــتْ على الريــحِ الحــادثةِ تــحليلاً، فانزعجتْ مستقيمةً سليمةً.

[فصل ۱۱]

في الاشارة إلى عناية الصانع وعدله وآثار حكمته على السماوات والأرض

ولنعد الآن إلى الرأس ونقولُ: إنّه لمّا كـان علمُ الحـقّ الأوّلِ بـنظامِ الخيرِ في الوجودِ علماً لانقصَ فيه وكـان ذلک العلمُ سبباً لوجـود مـاهو علمٌ بـه حصل الكلُّ في غاية الاتقانِ، لا يمكنُ أن يكونَ الخيرُ فيه إلاّ على مـاهو عليه، ولا شيء ممّا يمكنُ أن يكونَ للكلّ إلاّ وقد كان له.

وكلُّ شيءٍ من الكلّ على جوهره الذي يـنبغي له. وإن كـان مـنفعلاً فـعلى انفعاله الذي ينبغي، وإن كان مكانيّاً ففي مكانه الذي ينبغي، وإذا كان الخير فيه هو أن يكون منفعلاً قابلاً للأضداد فمدتّهُ مقوّمةٌ بـين الضدّيـن على العـدل: إذا كــان أحدهما بالفعل فهو الآخر بالقوّة، والذي بالقوّة حقّ أن يصير بالفعل مـرّةً. ولكل ذلک أسبابٌ مُعِدَّةٌ. وما عرض له من ذلک أن يزول عن كماله بالقسر، فانّ فيه قوّةً تـردّهُ إلى الكمال، وجعلت الاسطقسات قـابلةً للقسر حتّىٰ يـمكن مـنها المزاجُ، ويمكن بقاءُ الكائنات منها بالنوع. فـانّ مــا أمكن بــقاؤه بــالعدد أُعطِيَ السببَ المستبقِيَ له على ذلک. وكانت القسمةُ العقليّةُ توجبُ بـاقيات بـالعدد و بـاقيات بالنوع. فوفّىٰ الكلَّ وجودَه. ورُتِّبَتِ للاسطقساتِ مراتبُها فاسكن النار مـنها أعلى المواضع وفي مجاورة الفلک. ولولا ذلک لكان مكانها فـي مـوضع آخـر، وعند الفلک مكانُ جرم آخر تلزمه السخونةُ لشدّة الحـركة فـيضاعف الحـارُّ بــالفعل ويغلبان ساير الاسطقسات فيزول العدول.

ولمّا كان يجبُ أن يغلب في الكائنات التي تبقى بها الأنواع عناية الجوهر اليابس والصلب ومكان كلّ كائن حيث يكون مكان الغـالب عليه وجـب أن تكون

الأرض اكبر بالكم فى الحيوان والنبات، ويكون مكان الحيوان والنبات حيث تكون الأرض. ومع ذلك فقد كان يجبُ أن يكون مكانُها أبعدَ عن الحركات السماويّة، فانّ تلك الحركةَ إذا بلغت بتأثيرها الأجساد غيَّرتها وأفسدتها.

فوضعتِ الأرضُ فى أبعد المواضع عن الفلك، وذلك هو الوسط. وإذا كان الماءُ يتلو الأرض فى هذا المعنى وكان مكاناً أيضاً لكثير من الكائنات وكان يشارك الأرض فى الصورة الباردة جعل الماء يتلو الارض. ثمّ الهوا لهذا السبب ولأنّه يشارك النار والماء فى الطبيعة.

ولمّا كانت الكواكبُ أكبر تأثيرها بوساطة الشعاع النافذ عنها وخصوصاً الشمس والقمر وكانت هى المدبّرة لما فى هذا العالم، جعل مافوق الأرض من الاسطقسات مشفّاً لينفذ فيه الشعاع وجعلت الأرض ملوّنةً بالغُبرة ليثبت عليها الشعاع.ولم يحط بها الماء لتستقرَّ عليها الكائناتُ. والسببُ الطبيعى فى ذلك يُبسُ الأرض وحفظُها للشكل الغريبِ إذا استحال منه او إليه فلايبقىٰ مستديراً، بل مُضَرّساً، ويميل الماء إلى الغور من أجزائه.

والأجرام السماويّة لم يكن كلهُّا بجميع أجزائها مضيئةً وإلاّ لتشابه فعلُها فى الأمكنة والأزمنة، ولا بجميع أجزائها مشفّةً وإلاّ لما نفذ عنها الشعاعُ، بل خلق فيها كواكب. ثمّ لم يترك الكواكبُ ساكنةً وإلاّ أفرط فعلها فى موضع بعينه ففسد ذلك الموضع، ولم يؤثّر فى موضع آخر ففسد ذلك أيضاً، بل جعلت متحرّكةً لينتقل التأثيرُ من موضع إلى موضع، ولا يبقىٰ فى موضع واحد فيفسد، ولو كانت الحركةُ التى نرى لها غير سريعةٍ لفعلت من الافراط والتقصير مايفعله السكونُ، ولو كانت حركتها الحقيقيّة تلك السريعة بعينها للزمت دائرةً واحدةً، فافرط فعلها هناك ولم يبلغ فعلها سائر النواحى، بل جُعِلَت هذه الحركةُ فيها تابعةً لحركة مشتملةٍ على الكلّ، ولها فى نفسها حركةٌ بطيئةٌ يميل بها إلى نواحى العالم جنوباً او شمالاً.

ولولا أنّ للشمسِ مثلَ هذه الحـركةِ لم يكن شتاءٌ ولا صيفٌ ولا فصولٌ، فخولف بين منطقتى الحركتين وجعلتِ الأُولىٰ سريعةً وهذه بطيئةً، فالشمسُ تميلُ إلى الجنوبِ شتاءً، ليستولى على الأرض الشماليّة البردُ، وتحتقن الرطوبات فى بطن الأرض. و تميل إلى الشمال بعد ذلك صيفاً لتستولى الحرارةُ على ظاهر الأرض و تستعمل الرطوبات فى تغذية النبات والحيوان. فاذا جفَّ باطنُ الأرض يكون البردُ جاء و الشمسُ مالت. فتارةً يمتلى الأرضُ غذاًء و تارةً تغذو.

و لمّا كان القمرُ يفعلُ شبيهاً بفعل الشمس من التسخين والتحليل إذا كان متبدّراً قوىَّ النور جعل مجراه فى تبدُّره مخالفاً لمجرى الشمس. فالشمسُ تكونُ فى الشتاء جنوبيّةً والبدرُ شماليّاً، لئلا يُعدَمَ السببان المسخّنان معاً؛ و فى الصيف تكون الشمسُ شماليّةً و البدرُ جنوبيّاً، لئلاّ يجتمع السببان المسخّنان معاً.

و لمّا كانت الشمسُ صيفاً على سمت رؤوس أهل المعمورة جُعِلَ أوجُها هناك، لئلاّ يجتمعَ قربُ الميل و قربُ المسافة معاً ولا يشتدَّ التأثير. و لمّا كانت الشمسُ شتاءً بعيدةً عن سمت الرؤوس جُعِلَ حضيضُها هناك، لئلاّ يجتمع بعدُ الميل و بعدُ المسافة فينقطعَ التأثيرُ. ولو كانت الشمسُ دونَ هذا القُرب او فوق هذا البُعد لما استوىٰ تأثيرها الذى يكون عنها الآن.

و كذلك يجبُ أن يُعْتَقَدَ فى كلّ كوكب و فى كلِّ شىء و يُعلَمَ أنّه بحيث ينبغى أن يكونَ عليه و انّها لم تكن على ماهى عليه من أجل ما بعدها، فانّها على ماهى عليه من أجل نظام الخير فى الكلّ و تابعة لعلم البارى أنّه كيف ينبغى أن يكون الخيرُ فى الكلِّ. فان سُمّىَ هذا المعنىٰ قصداً فلا بأس به، ولا يكون القصدَ الذى تلزمه المحالات المذكورة. و هذا هو الذى يسمّيه الأوائل عنايةً، اعنى سابقَ علمالله تعالى، بأنّه كيف يجوز أن يكون الوجودُ كلُّه و كلُّ جزء منه فى ذاته و فعله و انفعاله. و إن لم يكن هو لأجل فعله، و أنّه كيف ينبغى أن يكونَ صدورُ الخير منه الذى يتبع خيريّته، لا أن يَقصُدَهُ جوهر، تعالى اللهُ الغنىُّ عن كلِّ شىء.

المقالة الثالثة

[فى الدلالة على بقاء النفس الانسانية و السعادة الحقيقية الآخرية و التى هى سعادة ما]

[و غير حقيقية و الشقاوة الحقيقية الآخرية و التى هى شقاوة ما و غير حقيقية]

[فصل ١]

فى تعريف النظر المختص بالمبدأ و النظر المختص بالمعاد

المقالتان اللتان قبل هذه هما فى المبدأ، و معناه الاشارةُ إلى ترتيب الموجودات على تقدّمها و تأخرها مبتدئة من الأقدم منها إلى الذى هو أشدُّ تأخّراً، بشرط أن يكون الأقدمُ منها بالطبع أقدمَ فى الكمال و الشرف.

و هذه المقالة فى المعاد، و معناه الاشارةُ إلى ترتيب الموجودات على تقدّمها و تأخّرها، بشرط أن يكون الأقدمُ منها بالطبع أشدَّ تأخراً فى الكمال، بل يكون الثوانى فى الوجود أقدمَ فى الكمال. فيعود هذا الترتيبُ دائراً على ذلك الترتيب الأوّل؛ فهناك ابتدأ من أشرفَ إلى أدنىٰ حتىٰ وقف عند الاسطقسات، ثمّ هنا ابتدأ عائداً من الأدنىٰ إلى الأشرف مُعاكِساً للأوّل. فمن المبدأ الأوّل إلى الاسطقسات هو الترتيب الآخذ على نظام المبادى، و من الاسطقسات إلى الانسان هو الترتيب العائد على نظام المبادى، و عند الانسان يتمُّ المعادُ و له المعادُ الحقُّ و التشبُّهُ بالمبادى العقليّة، فكأنّها دارت على أنفسها؛ فكان عقلٌ، ثمّ نفسٌ، ثمّ أجسام، ثمّ نفسٌ، ثمّ عقلٌ يعود إلى مرتبة المبادى.

[فصل ٢]

فى كيفيّة تكون العائدات من العناصر و الابتداء من النباتيات

فنقول: إنّ الاسطقساتِ تمتزجُ فتكونُ منها الكائناتُ، و قد قلنا ما معنى

الامتزاج في الطبيعيات. فأوّلُ الحوادثِ هي الآثارُ العلويّةُ والجماداتُ المعدنيّةُ. ثمّ إذا وقع امتزاجٌ أقربُ إلى الاعتدال حدث النباتُ، و أعطاها الجرمُ السماويُّ التهيُّوَ لقبول النفسِ النباتيّ، فقبلته إمّامنه و إمّا من العقل الفعال فيحدثُ قوةُ التغذّي، و هي قوّة مُن شأنها أن تورد على البدن شبيهاً منه بتغييره لغير الشبيه اليه، ثمّ يلصقه بالبدن لِيَسُدَّ به ما يؤثره التحلل، فيسلمُ به بقاءُ الشخص.

و تَخدِمُها القوّةُ الجاذبةُ بهذا الشيء القابل للشبيه، و هو الغذاء. و الهاضمةُ له حتّىٰ يصير متحللاً سريعاً إلى قبول فعل الغاذية. والماسكةُ له حتّى يَتِمَّ فيها فعلُ الهاضمة. والدافعةُ للفضل الذى لايتشبّه و لاينهضم.

و تخدم هذه الأربعةَ الكيفيّاتُ الأربعُ. فتُعينُ الحرارةُ فيما يحتاج فيه إلى تحليل و تحريك، والبرودةُ فيمايحتاج فيه إلى امساك و تسكين، والرطوبةُ فيمايحتاج فيه إلى ترقيق و تشكيل، واليبوسةُ فيمايحتاج إلى تقويم و حفظ للتشكيل.

و دونَ الغاذية للنبات قُوىً أُخرىٰ تخدمها القوّةُ الغاذية. و هي القوّة النامية. و هي التى من شأنها أن تصرف بالغذاء الصائر غذاءً بالفعل فى تربية الجسم النباتى طولاً و عرضاً و عمقاً على تناسب يبلغ بهكماله فى النشو و يقف عند منتهى فعله. و تخدمه القوّةُ الغاذيةُ.

ثمّ قوّةٌ أُخرىٰ تنهض عند فتور النامية و تُسمّى المولّدةَ، و هى التى من شأنها أن تفرز جزءًا من فضلة الغذاء من شأنه أن يتحرك إلى تكوين شبيه بالشخص الأوّل و تخدمها قوّةُ التصوير فى تمام فعلها إذا حصل فى الرحم.

والقوّتان الأُوليان تُوجَدان فى كلّ نفس نباتيّة، و أمّا هذه فتُوجَدُ فى الكامل من النبات وربّما وجدت هذه القوّةُ بتمامها فى شخص واحد، و ربما انقسمت فى شخصين، فكان أحدهما منه مبدأ القوّة الفاعلة و فى الآخر مبدأ القوّة المنفعلة، و إذا اجتمعتا حصل حينئذ التوليد، و هذا أكثره فى الحيوان.

[فصل ۳]

فی تکوین الحیوانات و قوی النفس الحیوانیّة

و إذا امتزج العناصر امتزاجا أکثر اعتدالاً تهیّأت لقبول النفس الحیوانیّة، و ذلک بعد أن تستوفی درجةَ النفس النباتیّة. و النفس الحیوانیّة کمالٌ أوّلُ لجسم طبیعی آلیّ من شأنه أن یُحِسَّ و یتحرّکَ بالارادة.

و قوی هذه النفس تنقسمُ إلی مدرکةٍ و محرّکةٍ. فالمدرکةُ تنقسمُ إلی ظاهرةٍ و باطنةٍ. و مبدأ الحرکة ینقسم إلی جالب للنافع، و هو الشهوةُ للّذیذ؛ و دافع للضارّ، و هو الغضب الشائق إلی الانتقام، و یتمُّ فعلهُا بالتشویق والاجماع.

و أمّا المدرکاتُ فالظاهرةمنها هی الحواسُّ الخمسُ فی الظاهر، و فوق الخمس بالحقیقة، لأنَّ اللمس لیست قوّةً واحدةً، بل أربع قوی، کلّ یختصُّ بمضادّة واحدة، فللحر والبرد حاکمٌ، و للّین والصلب حاکمٌ، و للیابس والرطب حاکمٌ، و للخشن والأملس حاکمٌ. و لکن لمّا کانت هذه القُویٰ فاشیةً معا فی آلةٍ واحدةٍ فی الظاهر ظُنّت قوّةً واحدةً.

و أمّا فی الباطن فالقُویٰ التی للحیوانات الکاملة خمس اوستٌّ.

أوّلُها قُوّةُ الفنطاسیا، و تُسَمّی الحسَّ المشترک، و هی التی یؤدّی إلیها الحواسُّ ما أحسّته. و هی الحاسّ بالحقیقة.

ثمّ القوّةُ الخیالیّةُ، و هی التی تحفظ ما أدّته الحواسُّ من الصور المحسوسة. والفرقُ بینها وبین الاولیٰ أنّ الأُولی قوّة قابلة والخیالیّة قوّة حافظة، ولیست القوّة القابلةُ والحافظةُ واحدةً.

و تتلو القوّة الخیالیّة قوّةٌ أُخریٰ إذا کانت فی الناس واستعملها العقلُ سُمیّت القوّةَ المفکّرةَ، و إذا کانت فی الحیوانات او فی الناس و استعملها الوهم سُمیّت القوّةَ المتخیّلةَ. والفرقُ بینها و بین الخیال أنّ الخیال لایکونُ ما فیه إلاّ مأخوذاً عن الحسّ، والمتخیّلة قد تُرکّبُ و تُفصّلُ و تُحدِثُ من الصور مالم یُحَسّ

و لايُحَسُّ البتّة. مثلُ انسان طائر، و شخص نصفهُ انسانٌ و نصفهُ شجرةٌ.

و تتلو هذه القوىٰ قوّةُ الوهم، و هى التى تدرک فـى المحسوسات مـعانىَ غير مـحسوسة. والدليلُ على أنّ فـى الحيوان مثلَ هذه القـوّة أنّ الشاةَ إذا رأت الذئب خافت و هربت، فقدأ درکَت لامحالة صورته و شخصه و أدرکت عداوتـه و مضادّته؛ و إذارأت السخلة التى ولدتـها حَنَّت، فـقد رأت إذن شخصَهـا و أدرکـت ملائمتها. و کذلک الحيوانُ يميّز أليفَه و المحُسِنَ اليه و يـقصد مـتابعته و يـدرک مضادّة المسىء إليه من الناس فيهربُ منه و يـقصده بـالشرّ، و مـحالٌ أن يـدرک الحسُّ ماليس بمحسوس اوالخيال. فبقى أنّ فى الحيوان قوّةً مدرکةً لهذه المعانى غير المحسوسة الموجودة فى المحسوسات، و تُسَمّىٰ هذه القوّةُ الوهمَ.

و تتلوها قوّة أُخرىٰ هى خزانةٌ لها و تُسَمّى الذکر و الحفظ. و نسبةُ الحفظِ والذکرِ إلى ما يدرکه الوهم نسبةُ الخيال إلى مايدرکه الحسُّ. فالخيالُ و فـنطاسيا فى مقدّم الدماغ و مبدأه القلبُ، والذکرُ والحفظُ فى موَخّر الدماغ و مبدأه القلبُ.

والحيوانُ، أوّلُ مايتکوّنُ منه يکون قلبه، و فى قـلبه روحـه و مـبدأ القـوى النفسانيّة کلّها، ثمّ يفيضُ عنه فى الأعضاء قُوىً، بحسبها يتمُّ هُناک أفعالُها.

فاذا تکوّن الدماغُ فاض إليه قوّةُ الحسّ والحرکة، و يتمُّ هناک فعلُه الأوّلُ، لأنّ الروح تکتسبُ اعتدالاً بتبريدالدماغ، ثـمّ يـفيضُ مـن الدمـاغ إلى الآلات الجزئيّة، فيتمُّ هناک الثانى.

و کما أنّه ليس الدماغ وحدَه بصراً، و إن کان مبدءاً للبصر، بل البصرُ يـتمُّ بعضو غير الدماغ کـذلک القلبُ ليس وحـدَه آلةَ الحسّ لجميع البدن، و إن کـان مبدءاًله. و کذلک فى الحرکة، فانّ الدماغ آلته الأُولىٰ فيها والعصبَ آلتُه الثانـيةُ، وآلة الدماغ الأُولى.

و کما أنّ الدماغ تَنفُذُ منه فى عصبة واحدة قـوى مـختلفة فـى أنّ بـعضها حسّاسةٌ و بعضها محرّکةٌ، والحسّاسةُ بعضُها ذائقةٌ مثلاً و بعضُها لامسةٌ، کذلک قد

تنفذ من القلب فی الشریان الواحد إلی الدماغ قوّةُ احساس و حرکة و إلی الکبد إذا تخلو قوّةُ التغذیة.

فلایمنع أن تنفذمن مبدأ واحد قویً مختلفةٌ فی آلة واحدة ثمّ تنقسم فی الأعضاء فتتفرقُ، فتخصٌ کلّ عضو منها قوّةٌ علی حدة، فیکون الشریانُ ینفذ فیه مادام واحداً الروح حاملاً لمبادی القویٰ کلّها.

ثمّ إذا انقسم فارتفع شعبةٌ منه إلی الدماغ نفذ فیها قوّة، و إذا انحطت شعبةٌ إلی الکبد نفذ فیها قوّة أُخریٰ، فانّ شُعَبَ العَصَب هذه أحوالُها. و أیضاً فانَّ شعبَ الأوردة هذه أحوالُها، فانّ لکلّ عضو قوّة غاذیة مخالفة لما فی العضو الآخر فی النوع. و إنّما مبدأهاکلّها الکبد بعد القلب و آلتهاالورید، و مَن عرَفَ التشریحَ لم یستبعد هذا.

فالقلبُ مبدأ للقویٰ کلّها، و ذلک لأنّ النفس واحدٌ بالذات و إنّما تحلٌّ هذا القلب. ثمّ یکونُ مبدءاً لقویً کثیرة.

و بین البدن و بین القوی جرمٌ لطیفٌ حارٌ، هو الحامل الأوّل لهذه القوی کلّها، و یُسَمّی الروحَ. و هو حادثٌ، لامتزاج لطافةِ الأخلاطِ و بخاریّتها علی نسبة محدودة، کما أنّ الأعضاء حادثةٌ عن امتزاج کِثافةِ هذه الأخلاطِ. ولولا أنّ هذه القویٰ تنفذُ بتوسّط جسم لما کانت السُدَدُ تمنع الحسَّ والحرکة. ولولا أنّ هذا الجسمَ شدیدُ اللطافة لما نفذ فی شباکِ هذا العصبِ.

و هذا الروحُ مادام فی القلب فیُسمّی روحاً حیوانیّاً. ثمّ إذا حصل فی الدماغ وانفعل انفعالاً مّاسُمِّیَ روحاً نفسانیّاً. و مسکنهُ هناک فی تجاویف الدماغ وبطونه. ثمّ إذا حصل فی الکبد سُمّی روحاً طبیعیّا، و مسکنهُ بطونُ الأوردة.

و هذا الروحُ یحصل فی القلبِ علی مزاحین، فی أکثر الحیوان. مزاجٌ و نسبةٌ حارّةٌ یختصٌ بالذکران، فحینئذ تفعل الطبیعةُ الآلاتِ الذکوریّة؛ و مزاجٌ و نسبةُ أقلّ حرارةً یختصٌ بالاناث، فحینئذ تفعل الطبیعةُ آلات الاناثِ.

و لنعُد إلى القوى الحسيّة، فنقولُ إنّ السمعَ والبصرَ خُلِقا لادراک ما بَـعُدَ، واللمسَ لادراک مـاقَرُبَ، والشمَّ والذوقَ لتمييز الغـذا. و فـنطا سيا ليستدلّ مـن محسوس على محسوس. حتّى إن قَصُرَ الشمُّ والذوقُ فى الدلالةِ على الغـذا مثلاً دلّ عليه اللونُ، لأنّ الحاسّ الأوّل يكون قدعرف هو أنّ هذا اللون هو لهذا الطعـم إذا اجتمع عنده صورةُ اللون والطعم معاً. والخيال ليحفظ ذلک، فلايحتاجُ فى كلّ وقت إلى تجربة. والوهم ليدرک مالابدّ منه مـن مـعان غير مـحسوسة. والذكـــر لئلايحتاج الوهم دائماً إلى تجربة. والمخيّلة ليستعيد الوهم بها مـازال عن الذكـر اوتستنبط ماليس يذكر بعرض صورة خياليّة مـركّبة و مـفصّلة ليوافـق الذى مـن شأنه أن يتبعه ذلک المعنىٰ، فيحصل له ذلک المعنى المطلوبُ.

[فصل ۴]

فى تكوّنِ الانسانِ وقُوىٰ نفسهِ وتعريفِ العقلِ الهيولانى

فاذا امتزجتِ العناصرُ امتزاجاً قريباً جـدّاً مـن الاعتدالِ حـدث الانسانُ، وتجتمعُ فيه جميعُ القوى النباتيّة والحيوانيّة، وتـزدادُ نـفساً تُسَمّى نـاطقةً. ولهـا قوّتان: قوّةٌ مدركةٌ عالمةٌ، وقوّةٌ محرّكةٌ عاملةٌ.

والقوّةُ المدركةُ العالمةُ تختصُّ بالكليّات الصرفة، والقوّةُ المحرّكةُ العاملةُ تختصُّ بما من شأن الانسان أن يـعمله، فـيستنبطُ الصناعاتِ الانسانـيّةَ ويـعتقدُ القبيحَ والجميلَ فيما يفعل ويترک. كما أنّ النظريّةَ تعتقدُ الحقَّ والباطلَ فيماترىٰ. ولكلّ واحدةٍ من القوّتينِ ظنٌّ وعقدٌ. والظنُّ ضعفُ فعل، والعقدُ قوّةُ فعل.

والقوّةُ العاملةُ متشبّهةٌ بالعادات، مـرويّةٌ فـى الصنايـع، مـختارةٌ للخير اومـايظنُّ خيراً فـى العمل. ولهـا الجـربزةُ والغباوةُ والحكمةُ العمليّةُ المتوسّطةُ بينهما، وبالجملة جميع الافعال الانسانيّة، وتستعينُ كثيراً بالقوّة النظريّة، فـيكونُ عندالنظرىّ الرأىُ الكلىُّ وعند العملىّ الرأى الجزئىُّ المُعَدُّنحوالمعمولِ.

وأمّا القوّةُ النظريّةُ فلها مـراتبُ، فـأوّلُ مـراتِبها أن يكونَ تـهيّؤاً للنفس،

لا للبدن، ولا لمزاج البدن، وذلك التهيّؤ بحسبِ المعانى المعقولة الكليّة وقد بان فى كتبِ المنطق وكتب الطبيعة، بحسب نظرين واعتبارين مختلفين أنّ الصورةَ المعقولةَ ماهى، والصورةَ المحسوسةَ ماهى، والكليّةَ ماهى والجزويّةَ ماهى، وأنّ هذه القوّةَ كيف تحدثُ فيها المعقولاتُ الكليّةُ.

وهذا التهيّؤُ قوّةٌ للنفس تُسَمّى بالعقل الهيولانىّ والعقلِ بالقوّةِ. وانّما تُسَمىّ هيولانيّاً، لأنّه كما أنّ للأجسامِ هيولىٰ لاصورةَ لها البتّة ولكن من شأنها أن تقبل كلّ صورةٍ محسوسةٍ كذلك فى الأنفس هيولىٰ لاصورةَ لها البتةَ، ولكن تقبلُ كلّ صورةٍ معقولةٍ؛ ولو كانت مخصوصةً بصورةٍ محسوسةٍ لما صلحت لأن تقبل الصورَ المعقولةَ، على مانبيّنهُ عن قريبٍ، ولو كانت مخصوصةً بصورةٍ معقولةٍ لما قبلت غيرها قبولاً مستقيماً؛ كاللوح المكتوب فيه، ولكنّها استعدادٌ فى النفسِ محضٌ لقبولِ الصورِ كلّها.

[فصل ٥]

فى أنّ العقل الهيولانى بالقوّة عالم عقلى، وأنّه كيف يعقل المعقولات المحضة والمحسوسات التى هى معقولة بالقوّة، وأنّها إنّما تخرج الى الفعل بالعقل الفعّال، وأنّها أوّلاً تكون عقلاً بالملكة ثم بالفعل ثم عقلاً مستفاداً

ومن شأنها أن تصير عالماً عقلياً، اى يحصل فيها صورةُ كلّ موجودٍ ممّا هو بذاته معقولٌ، لخُلُوّه عن المادّةِ، اوماهو بذاته غير معقول، بل صورة فى مادّة، لكن القوّة العقليّة تجرّد صورته عن المادّة على مانوضح عن قريب. فتكون خالقة فاعلة للصور المعقولة وقابلة لهامعاً.

والعالم امّا عالم عقلىّ وامّا عالم حسىّ. وكلُّ عالم فانّما هو ماهو بصورته، فاذا حصلت صورتُه لشىء على ماهو عليه فذلك الشىء فى نفسه عالمٌ. فالعقلُ الهيولانىُّ مستعدٌّ لأن يكون عالم الكلّ، لأنّه يتشبّه بالعالم العقلى ويشبه بنفسه العالم الحسّىّ. فيكون فيه ماهيّةُ كلّ شىءٍ موجودٍ وصورتُه. فان عَسُرَ عليه شى:

فإمّا لأنّه في نفسه ضعيفُ الوجود خسيسُه شبيهٌ بالعدم، وهذا مثل الهيولى، والحركة، والزمان، واللانهاية؛ وإمّا لأنّه شديدُ الظهور فيبهر القوّةَ، كالضوء القوى للابصار، وهذا مثلُ مبدأ الكلِّ والامور العقليّة الصرفة، فانّ كونَ النفس الانسانيّة في المادّة تورثُها ضعفاً عن تصوّر هذه الظاهرات جدّاً في الطبيعة فيوشك أنّها اذا تجرّدت طالعتها حقَّ المطالعة واستكملت تشبّهها بالعالم العقليّ الذى هوصورة الكل عندالبارى تعالى وفى علمه السابق لكلّ وجود بالذات لابالزمان. فهذه القوّة التى تُسَمىّ هيولانياً هو بالقوّة عالم عقليّ من شانه أن يتشبّه بالمبدأ الأوّل. ولمّا كان كلُّ مايخرج من القوّة إلى الفعل يخرج بسببٍ مفيدٍ له ذلك الفعل، ويُنتقشُ صورة فى شمع عمّا ليس له تلك الصورة،ويفيد شىء كمالاً فوقَ الذى له، فيجب أن تخرج هذه القوّة إلى الفعل بشىءٍ من العقول المفارقة المذكورة، إمّا كلّها، وإمّا الأقرب اليها فى المرتبة، وهوالعقل الفعّال، وكلُّ واحدمن العقول المفارقة عقلٌ فعّالٌ. لكنّ الأقربَ منّا عقل فعّال بالقياس إلينا.

ومعنى كونِه فعّالاً أنّه فى نفسه عقلٌ بالفعل، لاأنّ فيه شيئاً هو قابلٌ للصورةِ المعقولةِ،كما هو عندنا، وشيئاً هوكمال، بل ذاتُه صورةٌ عقليّةٌ قائمةٌ بنفسها، وليس فيها شىء ممّا هو بالقوّة وممّا هومادّة البتة. فهى عقلٌ وتعقل ذاتّها، لأنّ ذاتها أحدُ الموجودات. فهى عقلٌ لذاتها ومعقولٌ، لأنّها موجودة من الموجودات المفارقة للمادّة. فلايفارق كونُها عقلاً كونَها معقولاً، ولاكونُها هذا العقل كونَها هذا المعقول. فامّا عقولنا فيفترق فيها ذلك، لانّ فيها مابالقوّة. فهذا أحدُ معانى كونه عقلاً فعّالاً.

وهو أيضاً عقل فعّال، بسبب فعله فى أنفسنا وإخراجه أيّاها عن القوّة إلى الفعل. وقياسُ العقل الفعّال إلى أنفسنا قياسُ الشمس إلى أبصارنا، وقياسُ مايستفاد منه قياسُ الضوءالمخرج للحسّ بالقوّة إلى الفعل والمحسوس بالقوّة إلى الفعل.

فأوّل مايحدث من العقل الفعّال فی العقل الهيولانی هو العقل بالملكة. وهو صورةُ المعقولات الأُولیٰ التی حصل بعضُها لابتجربة ولاقياس ولااستقراء البتة مثل أنّ الكل أعظم من الجزء، وبعضها يحصل بالتجربة مثل أنّ كلَّ أرض ثقيلة. وهذه الصورة تتبعها القوّة على كسب غيرها. فتكون كالضوء للأبصار.

وإذا حصل العقلُ بالملكة استعدّت النفسُ للعقل بالفعل والعقل المستفاد، وكلاهما واحد بالذات ويختلف بالاعتبار، فانّه إذا حصل العقلِ بالملكة تمكّنت النفسُ من استعمال القياس والحدّ، وتوصّلت إلى تحصيل العلوم المكتسبة والاستكمال بها بالطلب.

وأمّا الاعتقاد والقبول بعد قيام القياس والحدّ فيكون بفيضان نور العقل الفعّال، ويكون حينئذ حالُه حالَ المعقولات الأُولیٰ. فانّه كما أنّ الكلَّ أعظم من الجزء مقبولٌ بنور العقل الفعّال بلاحجّة، فكذلک ماصحّ بالقياس والحدّ مقبولٌ بعد قيامهما بنور العقل الفعّال بلاحجّة. فانّ النتيجةَ بالحقيقة تالٍ بيّنٌ التلو لما كان قياساً كاملاً. وكما أنّ هناک لوسأل سائل: لم كان هكذا لم يكن جوابٌ، كذلک هٰهنا إذا سأل سائل: لم كان القياسُ الصحيحُ والحدُّ الصحيحُ يوجب علماً لم يكن جوابٌ، بل المبدأ هو العقل الفعّال فی جميع ذلک.

فاذا حصل للنفس المعقولاتُ المكتسبةُ صارمن جهة تحصيلها لها ــ وإن كانت غير قائمة فيه بالفعل ــ عقلاً بالفعل، لأنّ له أن يعقل متى شاء من غير استيناف طلب؛ وإذا اعتبر وجودها فيه بالفعل قائمةً سمّيت تلک المعقولاتُ عقلاً مستفاداً من خارج، ای من العقلِ الفعّالِ، بطلبٍ وحيلةٍ. وربما قيل له عقل بالفعل بالقياس الی ذاته ومستفاداً بالقياس الی فاعله.

وغاية كمال العالَم العائد أن يحدث منه انسانٌ، وسائر الحيوانات والنبات تحدثُ، امّا لاجله وإمّا لئلايضيع مادّة، كما أنّ النجّار الحاذق يستعملُ الخشبَ فی غرضه، فمافضل لايضيّعهُ، بل يتّخذه قِسِيّاً، وخِلالاً، و غير ذلک. وغاية كمال

الانسان أن يحصل لقوّته النظريّة العقلُ المستفادُ ولقوّته العمليّة العدالةُ، وهيهنا يختم الشرفُ فی عالم المعاد.

[فصل ۶]

فی أنّ المعقولاتِ لاتحلُّ جسماً، ولاقوّةً فی جسم، بل جوهراً قائما بنفسه

ونحن الآن ملتمسون أن نعرف کیف تأخذ کلّ قُوّة مدرکة صورةَ المُدرَک، فنقولُ: إنّ المُدرَکَ إذا کان ذاتاً عقليّةً فلايجوز أن يدرکه قوّةٌ حسيّةٌ ولاقوّةٌ فی جسم بوجه من الوجوه.

والبرهانُ علی ذلک أنّ کلَّ قوّة فی جسم فانّ الصورة التی تدرکها تحلّ جسماً لامحالة، ولوکان محلّهُ مجرّداً عن الجسم لکان لتلک القوّة قوامٌ دونَ الجسم، ثمّ لايجوز أن يکونَ لصورة عقليّةٍ،کيف کانت،عقليّةً بذاتها او بتجريد العقل لها، تصوّرٌ وحلولٌ فی الجسم، وذلک لأنّ کلّ مَعنی وذوات عقليّة فهی بريئة عن المادّة وعن عوارض المادة. وانّما هوحدّ فقط.

ثم کلُّ صورة تحلُّ جسماً فقد يمکن فيها أن تنقسم. فان تشابهت الأقسامُ فيکون الشیء لم يدرک مرّةً،بل مراراً کثيرةً، بل مراراً بغير نهاية بالقوّة. وان لم تتشابه الأقسامُ وجب أن تختلف، فيجبُ أن يکونَ بعضُها قائماً مقامَ الفصول من الصورة التامّة، وبعضُها قائماً مقامَ الجنس، لأنّ أجزاء تلک الصورة تکون أجزاء معنی الذات، ومعنی الذات لايمکن أن يُقسَمَ إلاّ علی هذا الوجه. لکن القسمة ليست واجبةً أن تکونَ علی جهة واحدة، بل يمکن علی جهات مختلفة، فيمکن أن تکون أجزاء الصورة،کيف اتفق،فصلاً اوجنساً، فلنفرض جزءً جنساً وجزءً فصلاً معيّناً. ولنقسم علی خلاف تلک القسمة: فان کان ذلک بعينه فهذا محال، وإن کان فصل آخر وجنس آخر حدث للشیء فصول کيف اتّفق وبغير نهاية وأجناس کذلک فهذا محالٌ.

ثم کيف يجوز ولم يجب أن تکون صورةُ هذا الجانب مختصّاً بأنّه جنس

وصورةُ هذا الجانب أنّه فصل. وان كان هذا الاختصاصُ يَحدُثُ بتوهّم القسمة فالتوهّم بغير صورة الشيء، وهذا محال؛ وإن كان موجوداً فيجب من ذلک أن يكون عقلنا شيئين،لاشيئاً واحداً. والسؤال في كلّ واحد من الشيئين ثابتٌ، فيجب أن يكون عقلنا أشياء بلانهاية، فيكون للمعقول الواحد مباد معقولةٌ بلانهاية.

ثم كيف يمكن أن يحصل من المعقولين معقول واحد، ونحن نعقل طبيعة الفصل بعينها لطبيعة الجنس، فيجب أن يَحِلّ طبيعةُ الفصول وصورتُه في الجسم حيثُ طبيعة الجنس، فيستحيل.

ثمّ الواحدُ الذي لاقسمة له كيف يُعقل، والحدُّ من جهة ماهو حدّ واحدٌ، فكيف يُعقل من جهة وحدته. والفصولُ المجرّدةُ لاتنقسم بالفصول، والأجناسُ المجرّدةُ التي ليس لها أجناس، وصورةُ المعقولات التي لاقسمة لها إلى مبادي حدود كيف تُعقل.

وقدبان واتّضح أنّ المعقولات الحقيقيّة لاتحلّ جسماً من الأجسام ولاتقبلها صورةٌ متقرّرةٌ في مادّةِ جسم، هذا قسم.

[فصل ۷]

في أنّ المحسوسات لاتعقل البتة من جهة ماهي محسوسة، بل تحتاج إلى آلة جرمانيّة تحسّ بها او تتخيّل فانّ القوّة العقليّة تنقلها من المحسوسة إلى المعقولة، وانّ ذلک كيف هو

ونعود إلى الرأس ونقول: وأمّا إن كان المدرک ذاتاً محسوساً فلايجوز أن يعقل أيضاً على ماهو عليه من محسوسيّته، لأنّ محسوسيّته توجب أن تتخيل له في التصوّر أجزاء متفارقة، فتكون مثلا زاوية في جانب، وخط في جانب آخر، ويدفي جانب، ورأس في جانب آخر، وإذا افترقت في التصوّر هذا الافتراق فامّا أن يكون ذلک لافتراقها في المعنى اولافتراقها في المادّة. وافتراقها في المعنى والصورة لايوجب أن يوجدفيها افتراق في التخيّل. وذلک لأنّ المعاني المختلفة

قدتتخيّل معاً. مثل سواد وصلابة وشكل. و المعانى المتفقة قد تتخيّل متفرّقة. مثل يدين ورجلين، فبقى أن يكون السبب فى ذلك افتراقها فى المادّة فوجب أن يكون قابلها معنىً فى المادّة. وإن شئت أن تستقصى هذا، فتأمّل تلخيصنا لكتاب النفس وكتاب الحسّ والمحسوس.

ولكنّ العقل إذا رام تصوّر هذه المعقولات جرّدها عن المادّة وعلائقها معاً، فرفع الكثرة وأخذ الكليّة المشتركة، لأنّ الكثرة تابعة للمادّة، والمعنى لاكثرة فيه، ورفع مايلحق المعنى من وضع وشكل و كيفيّة وكميّة و أين، فانّ جميع ذلك من علائق المادّة ولو كانت من علائق الحدّ والمعنى لمااختلف زيد وعمرو فى وضع وأين وكم مع اتّفاقها فى الصورة.

فقدبان أنّه ليس شىء مما هو محسوس بمعقول، ولامـمّا هو معقول بمحسوس، وأنّ العقل هو الذى يخلص المعقولات من المحسوسات ويتشبه بها و إنّما يعقل بالملكة المستفادة من الشىء الذى هو بذاته عقلٌ، وبجوهره معقول، لابأن يجرّده العقل عن هيئة غيرمعقولة فيصير معقولاً. وبالحرىّ أن يكون مثل هذا الجوهر مبدأ لأن يعقل به غير ماليس بذاته معقولاً. وذلك لأنّ الذى هو بذاته فهو مبدأ فى كلّ شىء لما ليس بذاته. فالحارُّ بذاته هو الذى يسخّن والبارد بذاته هو الذى يبرّد. فالعقل بذاته هو الذى يخرج العقل بالقوّة إلى الفعل.

[فصل ٨]

فى مراتب تجريدات الصّور عن المادّة

ونقول: أنّ كلّ إدراك حسّىّ و تخيّلىّ و وهمىّ و عقلىّ فهو بتجريد الصورة عن المادّة ولكن على مراتب:

فالحسُّ يجرّد الصورةَ عن المادّة، لأنّه مالم يحدث فى الحاسّ أثر من المحسوسات فالحاسّ عند كونه حاسّاً بالفعل وكونه حاسّاً بالقوّة على مرتبة واحدة. و يجب إذا حدث فيه أثر من المحسوس أن يكون مناسباً للمحسوس، لأنّه

إن كان غير مناسب لماهيّته لم يكن حصوله إحساسه به، فيجب لامحالة أن تكون صورته متجرّدة عن مادته. ولكنّ الحسّ لايجرّد هذه تجريداً تامّاً، لكن يأخذها مع علائق المادّة وباضافة إلى المادّة، حتى إذا غابت المادّة بطلت تلك الصورة.

و أمّا الخيال فيأخذ الصورةَ تجريداً اكثر، و ذلک لأنّ تلک الصورة تكون فيه ولامادّتها، وتكون فيه وإن غابت المادّة أيضاً، ولكن لاتكون مجردة عن العوارض اللاحقة بها من المادّة. فانّ الخيال لايتخيل إلاّ ما أحسّ ولايتخيّل انساناً [من جهة ماهو انسان بحيث يشاركه فيه كلُّ انسان بل] من جهة ماهو انسان مّا و بقدرمّا من الكم والكيف و الأين والوضع.

ثم الوهمُ يجرّد الصورةَ عن المادّة أكثر، لأنّه يأخذ معانى غير محسوسة، بل هى معقولة، لكن لاتأخذها كليّةً معقولة، بل مربوطة بمعنى محسوس. مثلاً انّ الوهم لايتوهّم الضارّ والنافع بما هوضارّ ونافع كلّىّ، بل بماهو هذا الشخص.

وأمّا العقلُ فانّه يجرّد الصورة تجريداً تامّاً، فيجرّدها عن المادّة ويجرّدها عن إضافة المادّة و يأخذها حدّاً محضاً. وأمّا ماكان بذاته عقلاً فلايحتاج فى تعقّله إلى هذه المعانى.

ومن شأن هذه القوّة العقليّة أن تصير عالماً، لأنّ العوالم هى ماهى بصورها، وهى تأخذ صورة كلّ محسوس و معقول فترتّب فيها من المبدء الأوّل إلى العقول التى هى الملائكة المقرّبة، إلى الأنفس التى هى الملائكة بعدها، إلى السماوات والعناصر وهيئة الكل وطبيعته، فيكون عالَماً عقليّاً، مُشرقاً بنور العقل الفعّال، باقىَ الذات.

فانّا قد أوضحنا أنّ المعقولات لاتحلُّ جسماً ولاقوّةً فى جسم، فاذن هذه القوّة غيرجسم ولامنطبع فى جسم. فان كانت فى جسم، فبمعنى آخر، على مانذكره.

[فصل ۹]

فی استقصاء القول فی أنّ العقل لایعقل بآلة ولاتفسد النفس منّا بفساد الآلة

وممّا یوضح أنّ هذه القوّةَ لجوهر غیر جسم ولافی جسم، وهوالمسمّیٰ بالنفس الناطقة، أنّ معقولات هذه القوّة بالقوّة أُمور غیر متناهیة، واعتبر ذلک من الصور العددیّة والأشکال الهندسیّة. فهی أذن قوّة علی امور غیر متناهیة لیس شیء منها ممتنعاً علیها، وقد صحّحنا أنّه ولاقوّة من القوی الجسمانیّة تکون غیر متناهیة.

وأیضاً فانّ هذه القوّة إن کانت تعقل بذاتها فلها قوام بذاتها، لأنّ الذات قبل الفعل،فمالیس له انفراد قوام ذات فلایجوز ان یکون له انفراد بفعل، لکن هذه القوّة تفعل بذاتها بلاآلة، و ذلک لأنّها تعقل ذاتها وتعقل آلتها وتعقل أنّها عقلت، ولیست لها آلة إلیٰ آلتها ولاالی ذاتها وفعلها. ولو کانت تعقل بآلة لکانت لاتعقل الآلة ولاذاتها ولافعلها، إذکانت الآلة لها بینها وبین غیرها، ولم یکن بینها و بین ذاتها وآلتها و فعلها آلة. ولهذاکان الحسُّ لایحسُّ ذاته ولاآلته ولاإحساسه، لأنّه کان یحسُّ بآلة.

فاذن للجوهر الذی له قوّةُ العقل انفرادٌ بذاتٍ وقوامٌ بذاتٍ. ولو کانت تعقل بآلة لکانت الشیخوخة توجب فی کلّ شیخ وَهناً فی العقل،کما توجب وهناً فی الوهم والحدس والحسّ والتخیّل. فانّ ذلک بسبب أنّ فعل هذه القوی بالآلة. فاذا کلت الآلة کلّ الفعلُ، ولواعطی الشیخ بصراً مثل بصر الشاب لأبصر کمایبصر الشباب.

فقدبان انّ العقلَ لیس بآلة جسمانیّة، وإلاّ لکان لایمکن ان یبقی علی حالة واحدة فی الشیوخ البتّة. ولکنّ العقل فی اکثر الأمر یزداد قوّة بعد الاربعین وهناک یأخذ البدنُ فی الضعف.

وأیضاً فلوکان العقل فاعلاً بآلة من البدن لکان قوّة العَقل تنتقص

باستعمالها فی المعقولات الصعبة لانفعال الآلة، ولـكانت إذا ادبرت عن مـعقول قویّ لم یدرک الضعیفَ، لأنّ الآلة تکون انفعلت. مثل أنّ الحسّ یُضعّفه استعمال المحسوسات القویّة ویبقی بعدها فیه أثر یمنعها من الشّعور بالمحسوسات العقلیّة الضعیفة، وهذا فی الالوان والطعوم والأراییح والأصوات والملامس واحد. ولوکانت هذه القوّة العقلیّة تعقل بجسم لماکانت تعقل الاضدادَ بعقل واحد.

فهذه اقناعات یمکن أن تُرَدَّ إلی البرهان. فامّا الحقیقی فهو ماسلف ذکره. وهیهنا براهین أُخریٰ حقیقیّة لانطوّل الکتاب بتعدیدها.

فقدبان واتضح أنّ النفس الانسانیّة مستغنیة فـی القـوام عن البدن، وفسادُ البدن لیس سبباً لفسادها. وذاتـه لیس سبباً لفساده، وضدّه لیس سبباً لفساده، لأنّ الجوهر لاضدّله؛ وعلتّه الموجدة وهو العقل الفعّال لیس سبباً لفساده، بل لوجوده و کماله. فلاسبب له إذن فی‌فساده، فهو اذن باق دائماً.

[فصل ۱۰]

فی حلّ شبه اعتمدها بعض من یریٰ أنّ النفس الناطقة کمال غیر مفارق

ویجب أن لانشتغل بما یقال: إنّ النفس لوکان کمالاً مفارقاً لکان کـالرُبّان للسفینة وکان یجوزأن یدخل ویخرج مثل مایدخل ویخرج الرُبّان. وذلک أنّه لیس إذا شبّه شیء بشیء من جهة فیجب أن یشبّه مـن کـلّ جهـة، ولا النفس تـوصف بالدخول والخروج، بل هی بذاتها فی الجوهر مـباین لکلّ مکان و مکانـیّ. ولکن یقال: إنّه فی هذا البدن، لأنّ تدبیره و تحریکه ومبادی إدراکه والقوی الفائضة منه مخصوصة بالبدن الذی إنّما وجدت هذه النفس مع وجوده وأنّ هذه العلاقة بینهما ثابتةٌ ماثبت الجسد. فاذا فسد البدن بقی ذلک الجوهر مفارقاً بحاله.

ولابمایقال: إنّه لوکانت مفارقة للبدن لماکان یـتحد مـنها حیوان او انسان واحد کمایتحد أشیاء من الصورة والمادّة، فنقول: إنّه بالحقیقة لایتحد مـن المادّة

والصورة شيء واحد من كل جهة، بل يتحد منهما شيء هو واحد بحدّه الكائن منهما اويفعله الذى يتم من صورته، وتكون الصورة مختصة فى تكملّها بهذه المادّة، لكن اتّفق فى الصورة المادّيّة أن لايتمّ منها هذا المعنى، إلّاإن يوجد فى المادّة منطبعةً، بل وجودها لايمكن إلاّ هٰكذا، إلاّانّ حدوث شيء واحد منهما يقتضى هذا.

فان كانت الصورة ليست مادّية، لكنّها تُكمل مادّةً، و يحدثُ من اختصاص فِعلِها به نوعٌ من مادّةٍ محسوسةٍ وصورةٍ معقولةٍ.فلاكبيرَ عجب. فانّ مفارقة الذاتين فى الجوهر ليست تمنع اتحاد ذات واحد. وكذلک إذا افترقافى ماسوى الذات، وكان هذا مكانيّاً وهذا غير مكانىّ، اوكلاهما مختلفين فى مكانيهما.

والعجب أنّ هذا قائل هذا القول يحمل هذا العقل الفعّال فيطبعه فى مادّة هذا الجسم ويجوّز منهما أن يحدث انسان كامل من جهة ماهو انسان كامل. والعقل الفعّال أبعد الأشياء من أن ينطبع فى المادّة،

وبعد ذلک فيجوّز أن يكون العقل الفعّال الغير المائت والفاسد ولاالمتجزّى فى زمان واحد موجوداً فى أبدان غير واحدة على سبيل الحلول بواسطة التهيّؤ الذى للمزاح، فهو لايستغربُ هذا،ويستغربُ غيره.

ولابمايقال: أنّه لوكانت النفس مفارقة الذات للبدن لكان البدن لايفسد بمفارقة النفس، كما انّ السفينة لاتفسد بمفارقة الربّان، فانّ السفينة انّما لاتفسد عند مفارقة الربّان بأنّ صورتها التى لها بما هى سفينة،كونها بحيث تصدر منها ما اتحدت له، وليس لذلک المعنى اسم، وكذلک الجسد لايفسد عند مفارقة النفس صورته الجسدانيّة ويفسد كونه بحيث يصدرعنه افعاله من جهة ماهولاجسد فقط، بل حيوان او انسان. وهذه الصورةطبيعيّة ذاتيّة، وتلک العلاقة التى بين السفينة والربّان صناعيّة، وزوال المعنى الصناعىّ لايكون كزوال المعنى الطبيعىّ، وكذلک التأثير الواقع بزوال الربّان لايكون ظهوره فى جوهر السفينة كالتأثير

الواقع بزوال النفس.

وبالجملة لايجب أن نشتغل فی‌هذه الأشياء بالأمثلة، بل بالبراهين، وقدبيّنا أنّ قوّة العقل بجوهر غير جسدانیّ ولامنطبع فی جسدٍ، ونسميّه نفساً ناطقةً.

[فصل ١١]

فی أنّ النفس الناطقة كيف تكون سبباً للقوی النفسانيّة الأُخریٰ فينا

وهذه النفس الناطقة هی سببٌ أيضاً للنفس الحسّاسة و النامية والمحرّكة فی الانسان،وإن كان سببها فی غير الانسان غير هذه النفس،وهوالعقل الفعّال. علی أنّ العقل الفعّال أيضاً سببٌ مع نفس الانسان لسائر القوی التی فی الانسان. ومثال ذلک أنّ من شأن النار اذا وَجدت كوّةً اومنفذاً فی بيتٍ أن تضیء اوتسخّن هواه.

فان اتّفق أن كان البيت من التهيّؤ بحيث يشتعل فيه سراج اوينفذ جوهره نارٌ، فحينئذٍ يكون النور والحرارة فيه من الخارجة والداخلة معاً. فماكان من الأبدان المتكوّنة ذواتِ الأنفس ليس يمكنه أن يقبل من العقل الفعّال جوهراً مثله بالقوّة بل آثاراً منه،قِبَلَ القوی النفسانيّة فقط بحسب تهيّؤه؛ و ماكان بحيث يمكن أن يقبل‌هذا الجوهر قَبِلَه، فحدث من ذلک الجوهر ومن العقل الفعّال معاً فيه القوی النفسانيّةُ.

[فصل ١٢]

فی أنّ النفس الناطقة تحدث مع حدوث البدن

ونقول: إنّ هذا الجوهر حادث مع حدوث البدن الانسانی، و ذلک لأنّ الأنفس الانسانيّة كثيرة بالعدد، وهی جواهر غير هيولانيّة؛ فكثرتها إمّا أن تكون لذاتها اولعلّة المادّة والهيولیٰ.

فان كانت كثرتها واختلافها بالعددلاختلاف ذواتها فالفرق بين الأنفس الانسانيّة بالفصول، وظاهرٌ أنّ هذا محالٌ. بل الأنفس الانسانيّة نوعٌ واحدٌ. فينبغی

أن يكون اختلافها بسبب الابدان التّى لها، ولأجلها تكثّرت. ثم إذا تكثّرت فى الحدوثِ معها صار لكلّ واحدٍ منها ذاتٌ على حدةٍ، وأيضاً اكتسبت هيئآت مادّية بها تتغاير.

وإن كان تكثُّر نفس زيدٍ و عمروٍ بسبب المادّة، فامّا أن يكونَ ذلک بدنا زيد و عمروو إمّا أن لايكون. فان لم يكن بدنا زيد وعمروٍ وجب ان يكون بدنا انسانين آخرين قبلهما، فانّه لايمكن أن يقال انّ سبب تكثّر هما أبدانٌ قبل أبدانٍ بلانهايةٍ، لابدنازيدٍ و عمروٍ، فانّه إن كان حالُ بدنين لهما حالَ بدنى زيد و عمروٍ فليس ولاشيء من الأبدان سببَ تكثّرهما، إذكاناقبل كلّ بدنين هماستكثّرين مختلفين، بل يجب أن يكون بدنان لامحالة هماعلّتا تكثّرهما. فأنّ الأمر الجزئىّ علّتهُ أمر جزئىّ والأمر الكلّىّ علّتهُ أمر كلّىّ. فتكثّر النفس الانسانيّة على الاطلاق لتكثّر الأبدان الانسانيّة على الاطلاق. وامّا تكثّر هذين النفسين فلتكثّر هذين البدين لاغير، فقد وجب أنّ النفس الانسانيّة علل تكثّرها أبدان انسانيّة. فلايجوز أن توضع سابقةً لتلک الأبدان وإلاّ لم تكن متكثّرة ولم تكن نفس زيد غير نفس عمرو، وكلّ واحد ليس له عظم، ولايجوز أن ينقسم إلى اثنين متفرّقين البتّة. فوجب أن لايصير فى الحال الثانية نفس زيد غير نفس عمرو، ولا بالعدد. وهذا محال.

فقدبان أنّ الأنفس الانسانيّة حادثة مع حدوث الأبدان الانسانيّة، ولايجوز أن يكون ذلک على سبيل الاتفاق والبخت، بل هو على المجرى الطبيعىّ، لأنّ الأمر الاتّفاقىّ لايكون دائماً اواكثريّاً، وهذا دائم لكلّ نفس.

فبيّن أنّه كما يتولّد بدن إنسان على المزاج الخاصّ بالانسان فيتولّد معه نفس انسانيّة علّتها العقل الفعّال لأنّ كلّ حادث فله علّةٌ.

[فصل ١٣]

فى منع التناسخ

وإذاكان هكذا فلايجوز أن تكون النفس التى تفارق تعود فتدخل بدناً آخر

من الناس. فانّ البدن الحادث يحدث له معه نفس، فان صار له نـفس أُخـرىٰ صار ذلک الانسان ذانفسين، لکن کلّ انسان انّما هوذونفس واحدة، ولايشعرإلاّ بنفس واحدة، وإن کانت له نفس أُخرى لايشعر بها ولايحدث له منها فائدة فليست تلک نفساً له، لأنّ کون النفس فى البدن ليس أنّـها تـودع زاويـة مـن البدن، اويکُون عرضًا فى جزء من البدن، بل على أنّها مـدبّرة للبدن مستعملة له. فـقدبان و وضح أن الانفس الانسانيّة حادثة وباقية بعد المادّة بلاکرور فى الأبدان ولاتناسخ.

[فصل ۱۴]

فى الدلالة على السعادة الآخريّة الحقيقيّة وأنّـها کـيف تـتمّ بـالعقل النظرىّ والعملىّ معاً، وأنّ الأخـلاق الرديّـة کـيف تضادّها، ولم امـر نـابالعدالة، والاشارة إلى الشقاوة التى تقابلها

والذى بقى علينا أن نوضحه أحوال الأنفس بعد المفارقة، ويجب أن نـقدّم لذلک مقدّمات فنقول: إنّ لکلّ قوّة فعلاً هوکمالها، وحصول کـمالها سعـادتها، و کمال الشهـوة و سعـادتها هواللذّة، وکـمال الغضب وسعـادته هوالغلبة، والوهم الرّجاء والتمنّى، والخيال تخيّل المستحسنات. وکذلک کمال الأنفس الانسانـيّة أن يکون عقلاً مجرّداً عن المادّة وعن لواحق المادّة، فـانّ النفس الانسانـيّة ليس فعلها الذى يختصّ بها ادراکَ المعقولات فقط، بل‌لهابمشارکة البدن أفعال أُخـرىٰ لهابحسبها سعـادات، وذلک اذاکـانت هى على مـاينبغى، وذلک أن تکون تـلک الأفعال سائقة الى العدالة.

ومعنى العدالة أن تتوسّط النفس بـين الأخـلاق المتضادّة فـيما تشتهـى ولاتشتهى، وفيما تغضب ولاتغضب، وفيما تدبّربه الحياة ولاتدبّر

والخلق هيئة تحدث للنفس الناطقـة مـن جهـة انـقيادها للبدن و غير انقيادهاله، فانّ العلاقة التى بين‌النفس والبدن توجب بينهما فعلاً وانفعالاً، والبدن بالقوّة البدنيّة يـقتضى أُمـوراً، والنفس بـالقوّة العقليّة تـقضى أُمـوراً مضادّة

لكثير منها.

فتارةً تحمل النفس على البدن فتقهره، وتارةً تُسلّم للبدن فيمضى البدن فى فعله. فاذا تكرّر تسليمه له أحدث ذلک فى النفس هيئة إذعانيّة للبدن حتّى أنّه يعسر عليه بعد ذلک ماكان لايعسر قبل من ممانعته وكفّه عن حركته، وإذاتكرّر منعه له حدث فى النفس هيئة غالبة يسهل بذلک عليه من معاوقة البدن فيما يميل اليه ماكان لايسهل قبل.

وإنّمايقع هيئة الاذعان وقوع أفعال من طرف واحد فى التقصير والافراط، وإنّماتقع هيئة الاستيلاءبان يجرى الأفعال على التوسّط، فلايمكن إيجاب شيء بعد سلب شيء، فانّ الفاتر مثلاً لاحارّ ولابارد بالحقيقة. فانّ الهيئة الاستيلائيّة ليست هيئة غريبة من جوهر النفس، بل من طبع التجرّد والتفرّد عن المادّة ولواحق المادّة، والهيئة الاذعانيّة هى الغريبة المستفادة من المادّة المضادة لماعليه مقتضى جوهر النفس.

فسعادة النفس فى كمال ذاتها من الجهة التى تخصّها هو صيرورتها عالما عقليّاً، وسعادتها من جهة العلاقة التى بينها وبين البدن أن يكون لها الهيئة الاستيلائية.

ثم اللذّة تتبع الادراک لاحصول الكمال، بل اللذةّ هى إدراک الملائم. فاللذّة الحسيّة هى إدراک الملائم الحسّى، ويجب أن يكون بغتةً. وذلک أنّ الحسّ إنّما يحسّ بالخلاف، ولايحسّ شبيه الآلة فى الكيف. فاذا استقرّ الكيف الحسّى فى الآلة لم يحسّ بها من الوارد عليها، فانمّا يكون إذا قبل الاستقرار، ولهذا تكون اللذة الحسيّة هى الحسّ بالملائم بغتةً. وأمّا الملائم الحسّى فاذاوصل و وجد ولم يحس لم يكن لذّة. فكذلک الغلبة إذاوقعت ولم يحسّ بهالم تكن لذّة.

وقدأخطأ من ظنّ أنّ اللذّة الحسيّة هى الرجوع الى الحال الطبيعيّة. فاذا بلغت لم تكن لذّة. فانّ هذا ليس بلذّة، بل سبب فى بعض الأشياء لوقوع اللذّة،

لكنّ اللذّة هی الاحساس بذلک الرجوع من جهة ما ذلک الرجوع ملائم. و بالجملة فانّ اللذة الحسيّة هی الاحساس بالملائم، وكذلک كلّ لذّةٍ وملائم كلّ شیء هوالخيرُ الذی يخصّه، والخيرُ الذی يخصّ الشیء هو كماله الذی هو فعلُه، لاقوّته.

فملائمُ النفسِ الناطقةِ تعقّلُ الخير المحضِ والموجوداتِ الكائنةِ عنه على النظامِ الذی يجعلهافی واحدة واحدة مستفادة من الواحد الحق وتعقّل ذاته. فادراکُ النفس الناطقةِ لهذا الكمالِ هو لذّتُها.

وقد يجوزُ أن يكون الكمال الذی للشیء بالطبع قديصل إليه ويحصل له ويدر كه، فلا يلتذّبه، او يشتهی ويلتذّ ماليس بالحقيقة لذيذاً لسببٍ خارج، لأنّ هذا أمرٌ غريبٌ غيرُ ذاتیّ له، فسببهُ عارضٌ غريب، لامحالة. وهذا مثلُ ما أنّ الحاسّة الذوقيّة إذا عرض لها آفةٌ لم تستطب الحُلوَ، ولم تلتذّ به، وربّما اشتهت من الطعوم ماليس لذيذاً بالحقيقة. وكذلک الشمُّ للروايح. والسّبب فی ذلک أن لاتشعر بالملائمة.

وكذلک ليس بعجيبٍ أن لاتستلذّ النفسُ الناطقةُ بمايحصل لهامن كمالها، وتستلذُّ غير ذلک، إمّا لمرض نفسانیّ، وإمّا لِلبدن الذی يقارنها.

وكما أنّ الآفة إذازالت عن الحاسّة عادت الی مالها بالطبع، فكذلک مقارنة النفس للبدن إذابطلت ورجعت النفس إلی جوهرها وجب أن يكون لها من اللذة والسعادة مالايمكن أن يوصف اويقاس بهاللذّة الحسيّة، وذلک لأنّ اسباب هذه اللذّة أقوی واكثر والزم للذات.

فامّا قوتّها، فلأنّ الادراک عقلیّ محصّل لحقيقة الشیء الملائم والخير الخاصّ بالمدرک. وأمّا الشهوانیّ فادراكه ظاهریّ غير متوغّل إلی حقيقة الشیء الملائم، بل إنّما يصل إلی ظاهره وبسيطه، وكذلک مايجری مجراها. ولأنّ المدرک والمنال ليس مأكولاً اورائحة او ماأشبههابل الشیء الذی هوالبهاء

المحض والخير المحض والذی عنه یفیض کلّ خیریّة وکلّ نظام وکلّ لذّة، وکذلک مایعدّ من الجواهر الروحانیّة الملکیّة التی هی معشوقات بذواتها.

وأمّا اکثر، فلانّ مدرک العقل هوالکلّ ومدرک الحسّ بعض من الکلّ، والحس بعض الأشیاء المحسوسة ینافیه وبعضها یلائمه، والعقل وکلّ مدرک معقول یلائمه ویکمل ذاته.

وامّا ألزم للذات، فلأن الصور المعقولة التی یعقلها العقل تصیرذاته، فیری ذلک الجمال لذاته، والمدرک أیضاً ذاته،فالمُدرک والمُدرَک راجع کلّ واحد منهما علی الآخر، فوصول سبب الالذاد الی المستلذّ أشدُّ وأوغلُ فی ذاته. وهذه اللذة شبیهة باللذّة التی للمبدأ الأوّل بذاته و بادراک ذاته، وللروحانیین.

ومعلوم أنّ اللذّة التی لها والسعادة فوق لذّة الحمار بالجماع والقضم. ونحن لانشتهی هذه اللذّة بالطبع، بل بالعقل، ولانحنّ إلیها ولانتصوّرها. وإن کان البرهان والعقل یدعوان إلیها.

ومثلنا فی ذلک مثل العنّین، فانّه لایحنّ الی لذّة الجماع ولایشتهیه، لأنّه لم یجرّبه ولم یعرفه، وإن کان الاستقراء والتواتر یعرّفه وجود ذلک ویدلّه علی أنّ هاهنا للجماع لذّةً. فکذلک حالنا فی اللذّة التی نعرف وجودها ولانتصوّرها.

ولوکنّا نتصوّر کیفیّة ملائمة المعقولات للنفس او نشعربها، لکنّا لاندرکها إلاّ ویحصل لنا هذه اللذّة والسعادة،ولکنّا لاندرکها ولاندرک الملائمة التی لها من جهة الشعوربها بسبب المادّة. فاذا فارقنا البدن وکنّا قدحصل لنا العقل بالفعل وکنّا بحیث یمکننا أن نقبل علی العقل الفعّال بالذات کمالَ القبول، طالعنا دفعةً المعشوقاتِ الحقیقیّةَ واتّصلنا بها، ولم یکن لنا نظر البتّة إلی ماتحتنا من العالم الفاسد، ولا ذکرنا شیئاً من أحوالها، وحصلنا فی السعادة الحقیقیّة التی لایمکن أن توصف.

ونحن فی الدنیا وفی البدن قد نلتذّ ببعض اللذّة بادراک الحقّ، إلاّ أنّها

ضعیفة خفیّة خاملة لعلّة البدن، وإنّما یمکننا أن نتوصّل إلی هذه السعادة إذا فارقنا البدن علی الحقیقة. وإنّما یکون مفارقتنا البدن علی الحقیقة إذا فارقنا ولیس فینا هیئة بدنیّة ممّا یحصل علی سبیل الاذعان، فانّا فی الدنیا لم نکن مستغرقی الأنفس فی الأبدان وکان البدن مع ذلک یعوقنا عن الشعور بلذّة الکمال الذی نکتسبه من غیر مخالطة ولا ملابسة، بل بسبب الهیئات التی للنفس مع البدن وللاقبال الذی للنفس علی البدن. فاذا فارقت النفس البدن و معها تلک الهیئات بأعیانها کانت کأنّها غیرُ مفارقةٍ، فهذه الهیئات تمنع النفس عن السعادة بعد البدن، ومع ذلک فیحدث نوع من الأذیٰ عظیماً، وذلک لأنّ هذه الهیئات مضادّة لجوهر النفس غریبة، وکان إقبال النفس علی البدن یشغل النفس عن الاحساس بمضادتّها. والآن إذزال ذلک الاقبال فیجب أن تحسّ بمایضادّها فتتأذیٰ به أشدّ أذیً.

وهذا نظیرٌ لمن به آفة او مرض وله شغل شاغل فیغفل عنه. فاذا فرغ عن ذلک أحسّ به، ولکن لأنّ هذه الهیئات غریبةٌ فلایبعد أن یکون ممّایزول علی الدهر. ویشبه أن تکون الشرائع جائت بمثل ذاالمعنی، فقیل: «إنّ المؤمن الفاسق لایخلّدُ فی العذاب».

وأمّا النقص الذاتی للشاعر به فی‌الدنیا والکاسب شوقاً لنفسه إلیه، ثم تارک الجهد فیه لیکتسب العقل بالفعل اکتساباً تامّاً، والمعوّل علی العصبیّة والجحد: فهی الداء العیاء. والألم الکائن عنه بازاء اللذّة الکائنة عن مقابله.

وکما أنّ اللذة الآخریّة أجلُّ من کلّ إحساس ملائم، من مزاج او التیام تفرّق اتصال، کذلک ذلک الألم أشدُّ من کلّ إحساس بمناف من مزاج ناریّ او زمهریریّ، او تفرّق اتّصال بکلّ ضرب وقطع. ونحن أیضاً لانتصوّر ذلک الألم للمعنی الذی قررّناه. وکما أنّ الألم الحسّی هو الاحساس بالمنافی بالشوق والحرکة إلی ضدّه ،کذلک هذا الألم.

وكما أنّ الخَدِرَ لآفة عرضت له لايُحِسُّ بالسببِ المولم، والمريضَ لايشتهى الطعامَ وإن كان به جوعٌ بوليموس وهو لايشعر به، فاذا زال السببْ أحسّ بالشوق الطبيعىّ الذى له الى راحته وعذابه وسعادته؛ كذلک النفس فى البدن لايشتدّ منها الشوق الى قوّة كما لها الذى يخصّها بعد التنبيه له إلاّ اذا فارق البدن وخلا بماله فى جوهره.

واعلم أنّه كما أنّ الصبيان لايحسّون باللذات والآلام التى تخصّ المدركين ويستهزؤون بهم، وإنّما يستلذّون ما هو بالحقيقة غير لذيذ ويكرهه المدركون، كذلک صبيان العقول، وهم أهل الدنيا والبدنيّون، عند مدركى العقول، وهم الذين تخلّصوا عن المادّة.

[فصل ۱۵]

فى السعادة والشقاوة الوهميّة فى الآخرة دون الحقيقيّة

وأمّا الأنفسُ الجاهلةُ فانّها إن كانت خيرةً ولم يحدث فيها شوق إلى المعقولات البتة على سبيل اليقين، فانّها اذا فارقتِ المادّة بقيت، لأنّ كل نفسٍ ناطقةٍ باقيةٌ، ولم تتأذّ بالهيئات المنافية، وحصل لها السعادةُ الظنيّةُ، فان رحمة الله واسعةٌ، والخلاصَ فوقَ الهلاکِ.

قال بعض أهل العلم[۱]، ممن لايجازف فى ما يقول، قولاً ممكناً، وهو أنّ هؤلاء إذا فارقوا البدن، وهم بدنيّون، وليس لهم تعلّق بما هو أعلىٰ من الأبدان، فيشغلهم التزام النظر اليها والتعلّق بها عن الأشياء البدنيّة، وإنّما لأنفسهم انهازينة أبدانهم فقط، ولاتعرف غير الأبدان والبدنيّات، أمكن أن يَعلقهم نوع شوقهم إلى البدن ببعض الأبدان التى من شأنها أن تتعلق بها الأنفس، لأنّها طالبة بالطبع، وهذه مهيّاة بهيئة الأجسام دون الأبدان الانسانيّة والحيوانيّة التى ذكرنا، ولو تعلّق بها لم تكن إلاّ نفساً لها؛ فيجوز أن يكون ذلک جرماً سماويّاً، لا أن

۱ ــ قال نصير الدين الطوسى: وأظنه يريد الفارابى. (شرح الاشارات، ج ۳، ص ۳۵۵).

تصير هذه الأنفس أنفساً لذلک الجرم و مدبّرةً له ؛ فانّ هذا لايمكن، بل يستعمل ذلک الجرم لامكان التخيّل، ثم تتخيّل الصور التى كانت معتقدةً عنده و فى وهمه. فان كان اعتقادهٗ فى نفسه و فى افعاله الخير و موجبَ السعادة، رأى جميلاً، فيتخيّل أنّه مات، وقبر، وكان سايرما فى اعتقاده للأخيار.

قال: ويجوز أن يكون هذا الجرم متولداً من الهواء والأدخنة والأبخرة، مقارناً لمزاج الجوهر الذى يسمّى روحاً، الذى لايشکّ الطبيعيّون أنّ تعلّق النفس به، لا بالبدن، وأنّه لوجاز أن لا يتحلّل ذلک الروح مفارقاً للبدن و الأخلاط، ويقوم، لكانت النفس تلازمه الملازمة النفسانيّة.

قال: وأضداد هؤلآء من الأ شرار يكون لهم الشقاوة الوهميّة أيضاً، ويتخيلون أنّه يكون لهم جميع ماقيل فى «السنّة» التى كانت لهم من العقاب للأشرار؛ وإنّما حاجتها إلى البدن فى هذه السعادة والشقاوة، بسببِ أنّ التخيّل والتوهم إنّما يكون بآلةٍ جسمانيّةٍ.

وكلُّ صنفٍ من أهل الشقاوة والسعادة يزداد حاله باتصاله بما هو من جنسه وباتصال ما هو جنسه بعده به.

والسعداء الحقيقيون يتلذّ ذون بالمجاورة، ويعقل كلّ واحد ذاته و ذات مايتصل به، ويكون إتصال بعضها ببعض، لاعلى سبيل اتصال الأجسام، فتضيقُ عليها الأمكنة بالازدحام ولكن على سبيل اتصال معقول بمعقول، فيزداد فسحةً بالازدحام.

[فصل ١٦]

الشروع فى ذكر النبّوة وأنّ الانبياء كيف يوحى اليهم بالمعقولات بلا تعلّم بشرىّ

الناس المستحقون لاسم الانسانيّة هم الذين يبلغون فى الآخرة السعادةَ الحقيقيّة، وهؤلآء على مراتب أيضاً. وأشرفهم وأكملهم الذى يختصّ بالقوّة

النبوّيّة. والقوّة النبويّةُ لها خواصٌّ ثلاثةٌ، قد تجتمعُ فى انسانٍ واحدٍ، وقدلا تجتمع، بل تتفرّق.

فالخاصّة الواحدةُ تابعةٌ للقوّة العقليّة، وذلک أن يكونَ هذا الانسانُ، بحدسه القوىّ جدّاً، من غير تعليم مخاطبٍ من الناس له، يتوصل من المعقولاتِ الاولىٰ إلى الثانية فى أقصر الأزمنة، لشدّة اتصاله بالعقل الفعّال. أمّا أنّ هذا وإن كان أقليّاً نادراً فهو ممكنٌ غيرُ ممتنع، فبيانه بما أقول:

إنّ الحدسَ ليس ممّا يدفعه العقلاءُ. والحدسُ هو التفطّنُ للحدّ الاوسط من القياس بلا تعليم. واذا تأمّل الانسانُ فانّ جميع العلوم جاءت بالحدسِ، فهذا حَدَسَ شيئاً، وذلک الآخر تعلّم ما حدس هذا، وحَدَسَ شيئاً آخر. كذلك، حتّىٰ بلغ العلمُ مبلغه؛ فكلُّ مسألةٍ فالحدسُ فيها جائزٌ، والنفسُ القويّةُ فحدسُ كلِّ مسألةٍ عليها جائز، ليس بعضُ المسائل أولىٰ من بعض. ثمّ من الأنفس ماهو كثيرُ الحدسِ، ومنه ما هو قليلُ الحدسِ.

وكما أنّ النقصان فى الحدسِ ينتهي الى عدم الحدسِ، فيكونُ واحدٌ من الناس لاسبيل له إلى حدس شيء او تعلّم، بل ويكون ممّن لايمكنه أن يعلم شيئاً، لضعفِ قوة ذهنه؛ كذلک يمكن أن يكونَ فى طرفِ الزّيادة مَنْ يَحدُس اكثَر الأشياء او كلَّها، حدساً لقوّة نفسه، لأنّه ليس لقوّة الذهن حدٌّ لايجوزُ أن يتوهّم ازيدُمنه، إلى أن يكون حادساً لكلّ معقول، وهنالک تكون النهاية.

وكما أنّ الحدسَ أيضاً قديقع فى زمان أطول وفكرة أطول، وقديقع فى زمان أقصر وفكرة أقصر، فكذلک قديمكنُ أن يكون للحدس القصير حدّ اوقريبٌ من الحّد، وللطويل حدّ اوقريبٌ من الحدّ.

فبيّن من هذا أنّه ليس يمتنعُ أن يوجد من أشخاصِ الناس من يَحدُسُ المعقولاتِ كلّها او اكثرها فى أقصر الأزمنة، فيستمرُّ من الأوائل العقليّة إلى الثوانى العقليّة على سبيلِ التركيبِ استمراراً نافذاً.

ولا يبعدُ أن يكونَ مثلُ هذه النفسِ قويّةً غيرَ مذعنةٍ للطبيعة، وممتنعةً على المجاذبات الشهوانيّة والغضبيّة إلاّ على ما يحكُم به العقلُ.

فهذا هو أشرفُ الأنبياء وأجلُّهم، وخصوصاً إذا انضمّ، إلى خاصّته هذه، ساير الخواصّ التى أذكرها. وهذا الانسان كأنّ قوّتهُ العقليّةَ كبريتٌ والعقل الفعّال نارٌ فيشتعل فيها دفعةً ويحيلها إلى جوهره، وكأنّه النّفسُ التى قيل لها: «يكاد زيتُها يضيءُ ولولم تمسسه نارٌ، نورٌ على نورٍ».

[فصل ١٧]

فى أنّ الوحىَ بالمغيباتِ كيفَ يكونُ، والرؤيا الصادقةُ كيفَ تكونُ، وبماذا تفارقُ النبّوةُ الرؤيا

وأمّا الخاصّةُ الاخرىٰ فهى متعلقةٌ بالخيال الذى للانسانِ الكاملِ المزاج. وفعل هذه الخاصّة هو الانذارُ بالكائنات، والدلالةُ على المغيباتِ؛ وقديكونُ هذا لاكثرِ الناس فى حالِ النومِ بالرؤيا. وأمّا النبىّ فانّما يكونُ له هذه الحالُ فى حال النوم واليقظةِ معاً.

فامّا السببُ فى معرفةِ الكائناتِ فاتّصالُ النفس الانسانيّة بنفوس الأجرام السماويّة التى بان لنا فىما سلف أنّها عالمةٌ بما يجري فى العالم العنصرىّ، وأنّ ذلک كيف هو، وأنّ هذه الأنفس فى الأكثر إنّما تتصل بها من جهةِ مجانسةٍ بينهما، والمجانسةُ هى المعنى الذى هناک يقرب إلى مهمّات هذه.

فاكثُر مايرىٰ ممّا هناک هو مُجانس لأحوال بدن هذه النفس او من يقرب منه، وإن كانت تتّصل اتصالاً كليّاً فانّما يتأثّر منها فى الاكثر تأثراً اكثرياً كان يقرب من هممها. وهذا الاتصال هو من جهة الوهم والخيال، وباستعمالهما فىالأُمور الجزئيّة. وامّا الاتصال العقلىّ فذلک شىء آخر، وليس كلامنا فيه.

ثمّ الخيال يقطعه عن خاصّ أفعاله فى اليقظة شيئان: أحدهما دونه، وهو الحسّ، فانّ النفس والحاسّ المشترک إذا أقبلا على الانفعال من

المحسوسات اَعرضتا عن الخيال. وجَذَبتا الخيالَ اليهما وفعلا فيه وشغلاه عن فعله الخاصّ، فلم يكن للخيال فعل قوىٌّ. والثانى فوقه، وهو العقل، فانّ العقل لايُمَكِّنُ الخيالَ من الاشتغال بفعله الخاصّ، لاستعماله ايّاه آلةً لنفسه دائماً، وبهذا لايتمكن التخيّل من الاقبال على الصور غير الموجودة.

واذا سكن فعل أحد الشيئين قوى الخيال. امّا الحسّ، فاذا تعطل فعله عند النوم، وامّا العقل، فاذا لم تصلح الآلة لاستعماله لها لسوء المزاج. ولهذا يتخيل الحاسّ أموراً ليست، فيقوى ذلک فى خيالهم، حتّى يكون حاله حال الموجود والمأخوذ من الحسّ. فينعكس الصور الخياليّة الى الحاسّة المشتركة فتتصوّر فيها، فنكون كأنّها مشاهدة. فانّ الحاسّة المشتركة قد تقبل الصور من الحواسّ الجزئيّة، وقد تقبل من الخيال والوهم، فاذا حصلت فيها صورةٌ وتأكّدت انعكست إلى الحواسّ الجزئيّة، فصارت فيها بالحقيقة وكأنها مشاهدةٌ من خارج.

ولولا هذا لَم يتخيّل للممرورين ماليس. فلأنّ الحسّ شاغلٌ للنفسِ بما فىالمحسوساتِ عن الرّجوع إلى ذاتها، وشاغلٌ أيضاً للخيال بما يُورِدُه عليه عن الانفرادِ بقوّة فعله.

كان الأكثر من الناس غير متّصلين بالأنفس السماويّة فى حالِ اليقظةِ، بل كالمحجوبين عنها. فاذا ناموا فربّما وجدوا فرصةً لذلک، وربّما كان فىالخيال إذا كان من أُمورٍ سالفةٍ او اشتغالٍ بمحاكاةِ أحوالٍ مزاجيّةٍ، فيجذبُ النفسَ إلى باطلها ويقطعها عمّا لها فى الطبع أن تتصل به. فان وجدت فرصة شاهدتِ الأحوالَ التى من هذا العالم فى ذلک العالم، فربما أخذها الخيال بحالها ولم ينتقل عنها، وهذا يقبل أيضاً. ففى أكثر الأمر يأخذ الخيال ويحاكى كل ماشاهد من ذلک بأشباهٍ وأضدادٍ، على ما هو فعله بالذات.

وربّما لم يشتغل النفسُ بذلک بل حفظ ما رأى بعينه وربّما اشتغل بذلک فحفظ ما تخيّل ولم يحفظ ما رأى. ثمّ المعبّر يُخَمِّنُ ويَحدُسُ أنّ هذا الخيال

حكايةٌ عن أيّ معنىً يمكنُ، كما انّ الانسانَ ربّما فكّر في شيء فشغله الخيالُ عنه وانتقل الى غيره، واستمرّ في ذلک شيئاً بعد شيءٍ حتّىٰ نسي الانسان أوّلَ فكرته. فاذا قصد ليذكر أخذ يرجعُ بالعكس أنّ الذى يتخيّله في الخيال عن أيّ شيء لاح له، وذلک أيضاً عن أيّ سببٍ وقع في وهمه، فلا يزالُ يرجعُ القهقرىٰ، حتّىٰ يبلغَ أوّلَ فكرتهِ.

[فصل ١٨]

فى الامور العظيمة التى يراها ويسمعها الأنبياء وهى محجوبة عن إحساسنا

فمن كان خيالهُ قويّاً جدّاً ونفسُه قويّةً جدّاً لم تشغله المحسوساتُ بالكليّة ولم تستغرقه، وفَضُلَ منه ما ينتهزُ الفرصةَ من الاتصال بذلک العالم وأمكنه ذلک في اليقظة واجتذب الخيال معه فرأى الحقّ وحفظه. وعمل الخيال عمله، فخيّل مايراه كالمحسوس المبصر المسموع، فبعضه يتخيّل شبحاً لا يمكن ان يوصف حاله، وبعضه كلاماً محكياً على التمثيل الذّى يجرى اليه الخيال مرموزاً لايكون أحسن منه. فربما يؤدّى كلاهما اويؤدّى أحدهما اويؤدّى واحد الى خاصيّ و واحد الى عاميّ.

وليس تخيّلُ النبيّ يفعل هذا في الاتصال بمبادى الكائنات، بل عند سطوع العقل الفعّال وإشراقه على نفسه بالمعقولات، فيأخذ الخيال ويتخيل تلک المعقولات ويصوّرها في الحس المشترک فيرى الحسُّ لله عظمة وقدرة لاتوصف، فيكون هذا الانسان له كمال النفس الناطقة وكمال الخيال معاً.

[فصل ١٩]

فى أنّ الممرورين كيف يتفق لهم أن يخبروا عن المغيبات

ويتّفقُ للممرورينَ شيءٌ من الانذار بالكائناتِ، وذلک لأنّ مزاجَهم رديّ وخيالَهم قويّ بسببِ اليبسِ، الغالبِ على مزاج روحِهم الذى في الدماغ، الملطّفِ المجفّفِ إيّاه.

فلو داءةِ مزاجِهم تبطل المقاومةُ التى تقعُ من العقل النظرىّ للخيال، فيقوى الخيال حتّى لايكادُ يُذعِنُ للحسّ و حتّى أنّ ذلک الانسانَ يمرٌّ به شىءٌ ولايراه، ويسمعُ صوتاً فلايحسٌّ به.

ثم يكونُ إحساسُه أيضاً ضعيفاً، لفسادِ مزاج الاتِ الحسّ، فلا يمانع الخيال كثير ممانعةٍ. والخيال لايمانعُ النّفسَ بما هو خيالٌ عن الاتصال بالعوالم العالية، بل يجيبُ إليه، ويشتهى أن يحدثَ فى النفس أمرمّا فيتخيّله، ولكن إنّما يمانعه إذا شغله شاغل من حسّ، او أهمَّه مهمٌّ من تخيّل.

وامّا إذالم يشغله شاغل ولم يستولِ عليه تخيّل، بل كرهتِ المعانى التى كانت تشغله وتهمّه من المتخيلات ومَلَّتْها، فانّ لكل قوّةٍ ملالاً ولم يكن الحسّ وحده قوىَّ الاستيلاء عليها، أمكَن أن تجد النفسُ منه فرصةً وخلاصاً من الشاغلات، ويلزم هذا الخلاصَ أن يتصل بالعالم السماوىّ، فانّ ذلک مبذولٌ له وفى سحبه مالم يعق عائق، فحينئذ يشاهدُ أُموراً من أحوال ذلک العالم. وليس هذا لشرفِ هذا الانسانِ، بل لخساسته، فانّه فى يقظته كالنائم غفلةً وعدمَ عقل.

[فصل ۲۰]

فى كيفيّة جوازكون المعجزات والكرامات المختصّة بالأنبياء وفىالعين والوهم

وأمّا الخاصّة الثالثة التى لنفس النبى فهو تغييرها الطبيعةَ، لأنّه يمكن أن من القوّة بحيث يصدر عن أوهامها فى غير أبدانها ما قديصدر من اكثر الأنفس فى أبدانها من التغييرات التى هى مبادٍ للاستحالاتِ العظيمةِ إلى الخير والشر، وللحوادث التى لها فى الطبيعة أسبابٌ، كالزلازل والرياح والصواعق، وقد قررّنا، قبل، هذا المعنى.

ثمّ من شأنِ الأ نفس أن تحدث منها فى أبدانها حرارة قويّة، بالفرح، تكونُ سبباً لدفع كثيرٍ من الآلام؛ وبرودةٌ قويّةٌ، بالغم والخوف، تكونُ سبباً للأمراض، بل

للهلاکِ.

وقد تكونُ الأوهامُ النفسيّةُ أسباباً لرياح تحدثُ و حركاتٍ بغير اختيار تحدثُ. ومادّةُ الأبدان العنصريّة كلّها فى الأصل واحدٌ، والعنصر لجميع ذلک قابلٌ، فان كان الفاعلُ قويّاً أطاعه العنصر لا محالة، وقد قررنا أنّ للنفس أن تفعلَ فى العنصر شيئاً على مجرىٰ فعل الطبيعةِ، ولكن بالأسباب الطبيعية المتقادمة.

فلا يبعد أن يكون نفسٌ قويّة تجاوزُ بتأثيرها هذا بدنَها تكونُ حالها حال الأنفس التى ذكرناها، فى فصلِ العناية والتدبيرِ، فليتذكر ذلک هاهنا.

ويشبهُ أن تكونَ العينُ خاصّةً نفسانيّةً من هذا البابِ، فانّ العينَ اعتقادُ وجود شيء مع اعتقاد أن لا وجوده أولىٰ، لندرته، فيتبع الوجود ذلک الاعتقاد، فدخل مزاج ذلک الشيء آفةٌ. والأوهامُ التى تنسبُ إلى بعض الأُمم إن صحّت فعلى هذا السبيلِ، وهذا ممّا لا يبعد، وليس قياسٌ يُوجِبُ امتناعَه، بل القياسُ يُوجِبُ إمكانَه، وإن كان نادراً. وقد ذكر أفلاطونُ شعبةً من هذا فى كتاب سوفسطيقا.

وهذا غايةُ ماأردنا أن نُودِعَه كتابَنا [هذا. وكأنّا] قد وفينا بما وعدنا على سبيل الاختصارِ وعلى سبيل اجتنابِ البراهين الصعبة المبنيّة على تركيبات كثيرة القياس. وإن كانت من القوّة بحيثُ الأولىٰ أن تذكر، ولكن مُؤثر الايضاح والاختصارِ وتقريبِ البعيد إن مال إلى الأظهر فهو معذور.

ونسئل الله تعالى أن يُجَنّبنا الزيغ والزلل والاستبداد بالرأى الباطل واعتقاد العجب فيما نرى ونفعل. تم الكتاب، والحمدلله ربّ العالمين، وصلّى الله على محمّد وآله الطاهرين. علقه العبد الفقير إلى رحمةالله تعالى محمدبن عيسى بن على ابن هيّاج الطبيب، فى ذى الحجة، سنة ثمانين وخمس مايةٍ.

XXIV Nasîr al-dîn Tûsî (1201 - 1274)
Talkhîs al-Muhassal, edited by A. Nûrânî (Tehran, 1980)

XXV Rukn al-dîn Shîrâzî (ob. 1367)
*Nusûs al-Khusûs fi Tarjamat al-Fusûs, edited by R.A.*Mazlumî, with an article by J. Huma'î (1980).

XXVI M. Tabrîzî (fl - 13th century)
Sharh-i Bist va panj Muqaddimah-i Ibn-i Maymûn, Translated into Persian By J. Sajjâdi (Tehran, 1981)

XXVII I. Juvainî (1028 - 1085)
al-Shâmil Fi 'Usûl al-Dîn, edited and Introducted by R. Frank (Tehran, 1981)

XXVIII A. 'Âmirî
Al-'Amad 'ala al-Abad, edited and Introducted by E. Rowson (Beirout 1979)

XXIX J. Mujtabavî
Bunyâd-i Hikmat-i Sabzavârî, Persian Translation of T. Izutsu's *The Basic Structure of the Metaphysics of Sabzavârî* with Persian introduction by M. Mohaghegh (Tehran 1980)

XXX Hasan Ibn-i Shahîd-i Thânî
Ma'alim al-Usûl, with Persian introduction, by M. Mohaghegh (Theran, 1983)

XXXI Nasir Khusraw
Zâd al-Musâfirîn, Persian text edited by G.M. Wickens (under preparation)

XXXII Nasir Khusraw
Zâd al-Musâfirîn, English translation by G. M. Wickens (under preparation)

XXXIII S.A. 'Alavî
Sharh-i Qabasât, edited by M. Mohaghegh (under pereparation)

XXXIV A. Lâhîjî
Shawâriq al-Ilhâm fi Sharh i Tajrîd al-Kalâm, edited by M. Mohaghegh (under print)

XXXV Martin J. Mcdermott
The Theology of al-Shaikh al-Mufîd (d. 413/1022), translated into Persian by A. Ârâm (Tehran, 1984)

XXXVI Ibn i Sînâ (980 - 1037)
Al-Mabda' wa al-Ma'âd, edited by A. Nurânî (Tehran, 1984)

XXXVII Al-Sayûrî (ob - 1423)
Al-Nafi' yaum al-Hashr fi Sharh i bab al-Hâdî 'Ashr, with Abu al - fath ibn i Makhdûm's commentary, edited by M. Mohaghegh (under print)

XXXVIII H. A. Wolfson
Philosophy of Kalâm, Translated by A. Aram (under preparation)

XI T. Izutsu
An Outline of Islamic Metaphysics, on the Basis of M. Ashtîyâni's Commentary on Sabzawârî's Sharh-i Gurar al - Farâ'id (in Preparation).

XII Mîr Dâmâd
al-Qabasât
Vol. II: Persian and English introduction, indices and commentary and variants by T. Izutsu, M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî and I. Dibâjî (in Preparation).

XIII A. Badawî
Aflatûn fi al-Islâm: Texts and notes (Tehran, 1974).

XIV M. Mohaghegh
Fîlsûf-i-Rayy Muhammad Ibn-i- Zakariyyâ-i- Râzî (Tehran 1974).

XV Bahmanyâr Ibn Marzbân:
Kitâb al-Tahsîl, Persian translation entitled *Jâm-i-Jahân Numâ,* ed. by A. Nûrânî and M. T. Danishpazuh (Tehran, 1983).

XVI Ibn-i Miskawayh (932-1030)
Jâvidân Khirad, Translated into Persian by T.M. Shûshtarî edited by B. Thirvation with a French introduction by M. Arkoun (Tehran 1976).

XVII M. Mohaghegh
Bîst Cuftâr, Twenty Treatises on Islamic Philosophy, Theology, Sects, and History of Medicine with an English introduction by J. Van Ess (Tehran, 1976).

XVIII A. Zunûzî (ob. 1841)
Anwâr-i Jaliyyah, Persian text edited with Persian introduction by S. J. Ashtiyânî, and English introduction by S. H. Nasr (Tehran, 1976).

XIX A. Jâmî (1414-1492)
al-Durrat al-Fâkhirah, edited with English and Persian introductions by N. Heer and A. Musavi Behbahani (Tehran, 1980).

XX Asîrî Lâhijî (ob. 1506)
Divân, edited by B. Zanjânî with an introduction by N. Ansârî (Tehran, 1976)

XXI Nâsir-i Khusraw (1004-1091)
Divân, edited by M. Minovi and M. Mohaghegh (Tehran, 1978).

XXII A.T. Istarâbâdî (ob. 1648)
Sharh-i Fusûs al-Hikmah, Persian text edited by M.T. Danishpazûh, with two articles on *Fusûs* by Khalil Jeorr and S. Pines (Tehran 1980).

XXIII Sultân Valad (1226 - 1312)
Rabâb Nâma, edited by A. Sultani Gerd Farâmarzî (Tehran, 1980).

WISDOM OF PERSIA

General Editor: M. Mohaghegh

I H.M.H. Sabzawârî (1797-1878).
Sharh-i ghurar al-Farâ'id or Sharh-i Manzûmah
Part One: "Metaphysics", Arabic text and commentaries, edited with English and Persian introduction and Arabic - English glossary, by M. Mohaghegh and T. Izutsu (Tehran, 1969).

II M.M. Ashtiyânî (1888-1957).
Ta'liqah bar Sharh-i Manzûmah ("Commentary of Sabzawâri's Sharh-i Manzûmah")
Vol. I: Arabic text edited by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh, with English introduction by T. Izutsu (Tehran, 1973).

III M.M. Ashtîyânî
Ta'liqah bar Sharh-i Manzûmah
Vol. II: Persian and German introduction, indices and commentary, by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh (under print).

IV *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*
Edited by M. Mohaghegh and H. Landolt (Tehran, 1971).

V N.A. Isfarâyinî (1242-1314).
Kâshif al-Asrâr
Persian text edited and translated into French, with French and Persian introductions by H. Landolt (Tehran, 1980).

VI N. Râzî (fl. 13th century)
Marmûzât-i Asadî dar Mazmûrât-i Dâwûdî
Persian text edited with Persian introduction by M.R. Shafi'î Kadkanî and English introduction by H. Landolt (Tehran, 1974).

VII Mîr Dâmâd (ob. 1631).
al-Qabasât
Vol.I: Arabic text edited by M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî, T. Izutsu and I. Dibâjî (Tehran, 1977).

VIII *Collected Papers on Logic and Language*
Edited by T. Izutsu and M. Mohaghegh (Tehran, 1974).

IX *Henry Corbin Festschrift*
Edited by Seyyed Hossein Nasr (Tehran, 1977).

X H.M.H. Sabzawârî
Sarh-i Ghurar al-Farâ'id or Sharh-i Manzûmah
Part One "Metaphysics" Translated into English by T. Izutsu and M. Mohaghegh (New York, 1977).

XXXVI

-SERIES-

WISDOM OF PERSIA

OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED

by

The Institute of Islamic Studies

McGill University, Tehran Branch

In Collaboration with Tehran University

General Editor

MEHDI MOHAGHEGH

Institute of Islamic Studies McGill University

Tehran Branch, P.O. Box 31/1133

Printed by offset Press, Tehran-Iran



McGill University



Tehran University

Institute of Islamic Studies

In Collaboration with

Tehran University

AL - MABDA' WA AL - MA'ĀD

(The Beginning And The End)

By

Ibn i Sînâ

edited by

A. Nûrânî

Tehran 1984

IBN I SINA
980 - 1037

AL - MABDA' WA AL - MA'AD

Tehran 198[illegible]